

## ACERCA DEL LENGUAJE: BENJAMIN, VOLÓSHINOV Y LECERCLE

Regarding of Language: Benjamin, Volóshinov and Lecercle

Sergio Martínez Vilajuana

Universidad de Chile (Santiago de Chile, Chile)

[sergio.sermar@gmail.com](mailto:sergio.sermar@gmail.com)

### RESUMEN

En este trabajo proponemos una lectura en torno a la naturaleza del lenguaje tomando como punto de partida algunas reflexiones de Walter Benjamin. Podemos encontrar un comienzo de esta reflexión en *Sobre el programa de una filosofía venidera* (*Über das Programm der kommenden Philosophie*), para luego articularla con otros textos de Benjamin. Por una parte, atendiendo lo anterior, nuestro objetivo es generar una constelación con otros dos autores: Valentin Volóshinov y Jean-Jacques Lecercle, para expandir aquellas reflexiones benjaminianas y problematizar las formaciones ideológicas y la performatividad política y social. Por otra parte, consideraremos que esta constelación *menor* de pensadores filosóficos marxianos del lenguaje no actúa sino en términos poskantianos. Así, entre otras cuestiones, podríamos recordar que la transformación (y no la interpretación) está en el origen del pensar.

#### PALABRAS CLAVE

*lenguaje, orden, violencia, origen, formaciones ideológicas, performatividad, dialecto mayor y menor.*

### ABSTRACT

In this work we propose an interpretation about the nature of language taking Walter Benjamin's reflections as a starting point. We can find a beginning to this reflection in *About a program of a philosophical future* (*Über das Programm der kommenden Philosophie*) and taking this reflection we will articulate it with other texts. On the one hand, our aim is to generate a constellation with two other authors, Valentin Voloshinov and Jean-Jacques Lecercle, to enlarge Benjamin's philosophical reflection and to question the ideological formations and the political and social performativity. On the other hand, we will consider that this minor constellation of marxian philosophical thinkers of language acts in post-Kantian terms. Then, among other matters, we can remember that transformation (and not interpretation) is in the origin of thought.

#### KEYWORDS

*Language, order, violence, origin, ideological formations, performance, major and minor dialect.*

## ACERCA DEL LENGUAJE: BENJAMIN, VOLÓSHINOV Y LECERCLE

A partir de algunas reflexiones fundamentales acerca del lenguaje elaboradas por Walter Benjamin nos gustaría proponer una aproximación a otros dos autores que podrían nutrir la crítica benjaminiana, al atender los efectos que una lengua genera al ser considerada como una orden que constituye un origen (*Ursprung*). Pero, al mismo tiempo, habremos de intentar precavernos ante esta consideración que no nace sino de aquella crítica. La posición que Benjamin tomaría en el campo de la filosofía poskantiana, en cuanto propone una crítica epistemológica a partir de la pregunta por la naturaleza del lenguaje, no estaría sino relacionada con la atención que este autor presta a la noción de historia (*Geschichte*) en tanto que condición de la conciencia concedora (*erkennenden Bewußtseins*)<sup>1</sup>. Pues bien, para Benjamin, si el acontecimiento del lenguaje se expresa en tanto que historia (*Geschichte*), lo cual revelaría la mutua implicancia del pasado y del futuro (*Vor-und Nachgeschichte*) en el presente (*Gegenwart*) de aquella, no habríamos

<sup>1</sup> Este problema ya habría que enmarcarlo, si seguimos a F. Beiser (2003), en el temprano romanticismo alemán, al considerar que la reflexión estética del llamado círculo de Jena estaba enmarcada en un programa político-ético-religioso. Esto es, el trasfondo histórico-trascendental que delimitaba dicho proyecto era reconocido por dicho movimiento como un programa. Por una parte, Beiser (1987, pp. 16-43) ha demostrado el papel jugado por Johann Georg Hamann en la crítica poskantiana de los presupuestos trascendentales (regulativos) del conocimiento. Por otra parte, ya Benjamin, en *el concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán (Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik)* (1918), daba cuenta que la noción de obra de arte, particularmente la propuesta por F. Schlegel y Novalis, implicaba, a través de la experiencia que ofrecía ella, la apertura de la comprensión del sí mismo a la condición que lo possibilitaba. Más aun, como lo ha recordado M. Frank (2004), es la obra de arte, para el romanticismo temprano, la que complementa al pensamiento, más precisamente, el fundamento del pensamiento se halla en la obra de arte como imagen del mundo. Nótese que tanto V. Volóshinov (2010) como Jean-Jacques Lecercle (2002 y 2010), si bien no podríamos inscribirlos en esta tradición —pero ¿hasta qué punto esta tradición se nos escapa?— hacen de obras literarias y/o fragmentos de obras casos para sostener que la comprensión del sí mismo no es sino una comprensión histórica-social. Desde la tradición marxista, habría que decir que el sí mismo se produce bajo el régimen del capitalismo, es decir, no está afuera del capitalismo.

sino de prestar atención al proceso genésico que le ha dado origen (*Ursprung*), en cuanto es aquello que vuelve a saltar (*Sprung*) lo que no sería representable. Pero es el acto que en aquel acontecimiento se repetiría el que rebasaría el estatuto de una *conciencia* conocedora. Pues de lo que se trataría originariamente es de una experiencia de rememoración (*Eingedenkens*) que implicaría la repetición de un acontecimiento que diferenciaría la historia de sí. En efecto, en la pregunta por ¿quién hace (de) *la historia* (*historia* (*Geschichte*)) –y *viceversa*? hallaríamos aquella constelación de autores en cuanto problematizan lo que hasta el momento hemos considerado un supuesto: una conciencia conocedora (*erkennenden Bewußtseins*). De ahí la necesidad de la crítica epistemológica. En este sentido, rememorar sería poner en movimiento un pensamiento que no es equivalente al elaborado por una *erkennenden Bewußtseins*; el prefijo *Ein-* en *Eingedenkens* expresa poner en movimiento un *gedenken*<sup>2</sup>. Ahora bien, para considerar aquel acontecimiento habremos de atender un concepto de historia que no puede estar basado en presupuestos fenomenológicos, es decir, una *conciencia* conocedora no podría generar una *Geschichte*. Y para desarrollar esto dividiremos nuestro trabajo en tres partes. En la primera expondremos cuál es la crítica que Benjamin ha elaborado respecto a la tradición que le precede, Kant como epítome de un inicio, y cuáles son algunas de las consecuencias que pueden extraerse de ella. Para Benjamin, como veremos, el campo trascendental de la experiencia como medio puro de conocimiento no es sino el lenguaje en cuanto en él se expresa la naturaleza del pensamiento. Este es el giro copernicano de Benjamin. En la segunda parte atenderemos a la propuesta crítica y filosófica de Valentin Volóshinov y a cómo esta entra en diálogo con la de Benjamin a través del análisis de las formaciones ideológicas. Por último, nos aproximaremos a la

---

<sup>2</sup> En nuestra lengua, y enfatizamos la forma verbal, podríamos considerar que la pregunta es por el ejercicio al que nos llevan ciertas palabras: recordar, conmemorar, rememorar, pensar en algo.

teoría elaborada por Jean-Jacques Lecercle en su libro *Una filosofía marxista del lenguaje*, enfatizando la performatividad política y social inherente a toda construcción y variación lingüística, para generar una constelación que nos permita acercarnos a un acontecimiento en el que se expresaría un colectivo social y político en una lengua hecha imagen.

### ACERCA DE UN PROGRAMA BENJAMINIANO<sup>3</sup>

En primer lugar, dirigiremos nuestra atención al giro propuesto por Benjamin en *Sobre el programa de la filosofía venidera* (*Über das Programm der kommenden Philosophie*) (2007a (1991b)), ya que ahí va a proponer críticamente extender el deseo kantiano de determinar las condiciones de toda experiencia posible para probar si acaso es posible el conocimiento metafísico. Respecto a esta crítica, Benjamin va a cuestionar tanto la experiencia supuesta por el kantismo como las condiciones que determinan las posibilidades de despliegue de aquella. Si la crítica kantiana busca delimitar las expectativas del conocimiento metafísico por el extravío que experimenta al olvidar las condiciones que lo hacen posible, para Benjamín es el límite que determina lo que es experimentable y no experimentable, lo que es cognoscible y no es cognoscible, el que no ha sido suficientemente pensado. Pues al preguntar por cuál es el tipo de conocimiento que ha determinado dicho límite, también debemos ante todo preguntar por cómo ha sido concebida dicha experiencia. Y ante la respuesta benjaminiana a dicha pregunta, la metafísica debe ser nuevamente interrogada en cuanto “un conocimiento metafísico significa en sentido estricto

<sup>3</sup> Imprescindible la introducción a Walter Benjamin escrita por el filósofo Pablo Oyarzún al volumen titulado *La dialéctica en suspenso* publicado por la Universidad de Artes y Ciencias Sociales (ARCIS) y la editorial Lom en su primera edición el año 1995 (ha habido ediciones posteriores). Esta introducción, titulada “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en el pensamiento de Walter Benjamin”, fue también publicada en el libro *De lenguaje, historia y poder* (2006). Puede también consultarse en el este libro el texto “Sobre el concepto benjaminiano de traducción”.

que: mediante el concepto primordial de conocimiento él se refiere a la totalidad concreta de la experiencia (*die konkrete Totalität der Erfahrung*) o, lo que es decir, a la *existencia*” (Benjamin, 2007, p. 175 (1991b, pp. 171-172). La respuesta que elaborará Benjamin es fundamental no solo para revalorar la potencia ilusoria del conocimiento, sino también para pensar en dicha “ilusión” en términos trascendentales. Como veremos, lo que estará en juego es una experiencia cuya condición de posibilidad no radica sino en el lenguaje. En este sentido, no se trata de limitar las pretensiones del conocimiento, porque este ya delimita las condiciones de la experiencia. Más bien, es lo que se presupondría de la experiencia, una determinada imagen que la empobrece, al modo como el kantismo la imaginó (Benjamin, 2007 (1991b))<sup>4</sup>, lo que nos impediría atender la apertura de aquella a su posibilidad.

Pero se trata precisamente de eso: de la noción de experiencia desnuda primitiva y obvia que a Kant, que compartía el horizonte de su época, le parecía ser la única dada e, incluso, la única posible. Y, sin embargo, esa experiencia era, tal como ya hemos indicado, una experiencia singular y temporalmente limitada; y, más allá de esta forma (que en cierto modo es propia para todos los tipos de experiencia), era una experiencia a la que, en sentido enfático, se podría llamar *cosmovisión*, que fue la propia de la Ilustración.(...) Esta fue una de las experiencias o visiones más bajas del mundo (*Diese war eine der niedrigst stehenden Erfahrungen oder Anschauungen von der Welt*). (Benjamin, 2007, p. 163 (1991b, pp. 158-159))

Benjamin nos planteará cómo la experiencia de una *visión* de mundo, la *visión* de un sujeto ilustrado, es comparada con el objeto de dicha visión. Es decir, por una parte, preguntará cómo la experiencia ha sido concebida, en tanto que objeto, por un determinado sujeto de conocimiento. Pero, por otra parte, en aquel

---

<sup>4</sup> Volóshinov se acerca de otro modo a esta crítica de la concepción mecanicista de la experiencia; ver (Volóshinov, 2009, pp. 37-40 y 49-50).

escrito lo que se tornará relevante es la puesta en cuestión de la *posición* desde la cual se presupone que se origina el conocimiento. Como dirá el filósofo alemán (2007 (1991b):

Las deficiencias que ahí hay en relación con la experiencia y con la metafísica se manifiestan en la teoría del conocimiento como elementos de metafísica especulativa (es decir, que se volvió rudimentaria (*rudimentär geworden*)). Los más importantes de estos elementos son: primero, la concepción del conocimiento (no superada todavía definitivamente por Kant) como relación que se establece entre sujetos y objetos o entre un sujeto y un objeto; en segundo lugar, la relación (tampoco superada por completo) del conocimiento y la experiencia respecto de la conciencia empírica humana. Ambos problemas se hallan relacionados del modo más estrecho, y aunque Kant y los neokantianos hayan ya sin duda superado la naturaleza del objeto de la cosa en sí como causa de las sensaciones, todavía hay que eliminar la naturaleza del sujeto propia de la conciencia conocedora (*Subjekt-Natur des erkennenden Bewußtseins*). Esta naturaleza de sujeto que se da a la conciencia conocedora es debida a que ella está formada en analogía con el sujeto empírico, que tiene los objetos frente a sí. (pp. 165-166 (p. 161))

Esto es, al considerar equivalentes la “naturaleza de sujeto” y la “conciencia conocedora” nos impedimos atender a la constitución del conocimiento, y no porque aquella nos privaría de conocer al objeto en cuanto fenómeno, sino, más bien, porque la condición de posibilidad de la “conciencia conocedora” está concebida en analogía, como nos dice Benjamin, con la experiencia metafísica de un sujeto empírico. Dicho de otro modo, la tarea que nos propone este autor es ir más allá de la esfera de determinación kantiana del conocimiento. Pues al darnos a conocer cómo esta está delimitada por la presuposición de dos naturalezas metafísicas, que al relacionarlas contaríamos con la respuesta a la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento, al mismo tiempo desconoce la naturaleza problemática de la conciencia conocedora en cuanto la supone conforme a cómo a un sujeto

empírico se le presentan los objetos (la extensión fenoménica). Esto es, la naturaleza del conocimiento no ha sido suficientemente interrogada porque al mismo tiempo no se han problematizado los presupuestos que la anudan análogamente a la relación sujeto y objeto. De ahí que Benjamin (2007 (1991b)) nos diga que

La tarea de la futura teoría del conocimiento, en lo que hace al conocimiento, es encontrar la esfera de total neutralidad en relación con los conceptos de objeto y de sujeto; o, en otras palabras: buscar la esfera autónoma propia del conocimiento en que este concepto ya no se refiere en modo alguno a la relación entre dos entidades metafísicas. (p. 167 (p. 163))

Y si es esta esfera la que nos propondrá abrir Benjamin; nosotros intentaremos proponer otro modo de seguir explorándola junto a Volóshinov y Lecercle. Antes podemos reconocer que el desplazamiento que va ir produciéndose no va a ser otro que uno que conduzca a dicha esfera a una concepción concebida, constituida y fundada en y por el lenguaje. Esto también es lo que nos dirá Benjamin en *Sobre el programa de una filosofía venidera*.

La gran transformación y corrección que hay que llevar a cabo en el concepto de conocimiento de unilateral orientación matemático-mecánica solo puede obtenerse desde luego al ponerse el conocimiento en la relación con el lenguaje, como en vida de Kant ya intentó Hamann [Johann Georg Hamann]. La consciencia de que el conocimiento filosófico es absolutamente apriórico y seguro, la consciencia de estos aspectos de la filosofía comparables a la matemática, hizo que Kant olvidara que todo conocimiento filosófico tiene su expresión única en el lenguaje, y no en las fórmulas ni en los números. (...). Un concepto de conocimiento adquirido en la reflexión sobre la esencia lingüística del conocimiento debe crear sin duda un concepto correspondiente de experiencia que incluirá ámbitos que Kant no consiguió integrar en el sistema, siendo el supremo de esos ámbitos el que respecta a la religión. (p. 172 (p. 168))

En un reciente libro en lengua castellana, A. Claro (2012), siguiendo pistas benjaminianas y considerando la obra del lingüista y filósofo del lenguaje W. Humboldt<sup>5</sup>, sintetiza lo que hemos expuesto del siguiente modo:

Es en “Sobre el programa de la filosofía venidera” (1917) que Benjamin hace más explícita su pretensión de superar lo que considera la estrechez, las limitaciones y la pobreza de la esfera de la experiencia a la que habría quedado limitada la crítica kantiana —análoga al conocimiento objetivo matemático-mecánico de la física newtoniana— mediante una remisión de toda experiencia y conocimiento a la naturaleza y rendimiento del lenguaje. (p. 26)

En pocas palabras, lo que se ha dicho hasta aquí podría resumirse como el paso hacia una interrogación acerca de la naturaleza del lenguaje, lo que nos ha obligado a problematizar la pregunta por el sujeto del conocimiento. Y para Benjamin, como veremos, preguntar por él y problematizar su primacía no es sino abrir la experiencia a su (in)actualidad histórica que lleva en su más alta concepción el nombre de religión. Aun si esta cuestión es de lo más difícil de desarrollar, podríamos hallar en otro texto anterior al que veníamos comentando una pista que nos permita dar cuenta de esta experiencia, una que deberá ir acercándonos a la materialidad de la misma historia, a las ideologías que no son sino plasmaciones lingüísticas<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> “En palabras de Humboldt, el lenguaje reclama para sí una autoactividad (*Selbsttätigkeit*), con lo que se indica esta particularidad de la actividad lingüística de no ser atribuible o remisible a otra actividad que la preceda. (Una consecuencia similar a la que, a partir de una consideración del problema del origen desde premisas estructuralistas —el lenguaje como estructura que significa por diferencias internas— se llega y se resume en la noción derridiana de *différance*, la cual, desde otra perspectiva, puede comprenderse también como una secularización del motivo de un primer lenguaje o apertura de la significación como donación)” (Claro, 2012, p. 874).

<sup>6</sup> Podríamos también decir: hegemonías, y equiparar ambos términos para sustraerle al concepto de ideología todo resabio esencialista. Y esto es lo que intentaremos en lo que sigue.



En *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre* (*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*) Benjamin, desde las fuentes de la narración (*Geschichte*) judeocristiana<sup>7</sup>, nos va a ofrecer la posibilidad de pensar críticamente una política del origen. La importancia de este escrito no es menor si consideramos que este autor nos ofrece al menos dos pistas de lectura que problematizarían dicha política que, como veremos, está íntimamente relacionada con la pregunta por el conocimiento. Pues bien, por un lado, nos dice en aquel escrito:

Si a continuación analizamos la naturaleza del lenguaje (*das Wesen der Sprache*) sobre el fundamento (*Grund*) de los primeros capítulos del Génesis, no es porque abriguemos la intención de exponer una nueva posible interpretación de la Biblia, ni pondremos tampoco a la base de la reflexión a la Biblia en calidad de verdad revelada, sino que pretendemos investigar qué se desprende del texto bíblico considerando la naturaleza del lenguaje mismo; y, *en primera instancia*, la Biblia solo nos es insustituible para dicho propósito en tanto que este análisis le sigue cuando presupone que el lenguaje es realidad última,

---

<sup>7</sup> En términos benjaminianos: “En la creación del ser humano es el triple ritmo de la creación de la naturaleza (die dreifache Rhythmik de Naturschöpfung) el que ha pasado a un orden completamente diferente. En él también tiene el lenguaje una diferente significación; la tríada del acto (die Dreiheit des Aktes) está también aquí conservada, pero en el paralelismo se manifiesta con mayor fuerza incluso la distancia: en el triple: <<Él creo (Er schuf)>> del versículo I: 27. Dios no creó pues al ser humano en la palabra, y tampoco lo ha nombrado. Él no quiso el lenguaje imponerle, sino en el hombre Dios desplegó el lenguaje, que como medio de la creación le había servido él mismo, libremente para sí. Dios al fin descansó cuando, en el hombre, abandonó lo creativo mismo. Así, lo creativo, desprovisto de lo que fue su actualidad divina, se convirtió en conocimiento. El hombre es así el conocedor de ese mismo lenguaje, en el cual Dios es Creador. Dios creó al hombre a su imagen, creó al conocedor a la imagen del creador. De ahí que haya que explicar la frase: la esencia espiritual del hombre es el lenguaje. Su naturaleza espiritual es el lenguaje en que tuvo lugar la Creación. Esta tuvo lugar en la palabra, y la naturaleza lingüística de Dios es la palabra. Todo humano lenguaje es tan solo reflejo de las palabras en el nombre. El nombre llega tan poco a la palabra como el conocimiento a la creación. La infinitud del lenguaje humano permanece siempre limitada y analítica si se compara con la infinitud absoluta, ilimitada y creadora que caracteriza la palabra de Dios” (Benjamin, 2007, p. 153 (1991b, p. 149). (Traducción ligeramente modificada).

inexplicable y mística, considerable solamente en su despliegue. (Benjamin, 2007, pp. 151-152 (1991b, p. 147)). (Traducción ligeramente modificada).

Benjamin va a preguntar por cómo opera el lenguaje en un texto en el que se lo considera en su despliegue incondicional: esta es la naturaleza del *verbo*. En este sentido, que pregunte por cómo y por qué se despliega no debe llevarnos a considerar que citar el relato de los primeros capítulos del Génesis tenga por fin demostrativo expresar vía exégesis la verdad de la Biblia como revelación de algún dios. Más bien, se trataría de lo contrario, habríamos de considerar la *inexplicabilidad (unerkklärliche)* del lenguaje como una *performance* que antecede a todo ejercicio explicativo (aun implicándolo) en tanto que opera en dicho despliegue. En otros términos, la prioridad del lenguaje sobre el sujeto, que el mismo ejercicio lingüístico oculta al ser ejercido, reside en la originariedad performativa del nombrar como despliegue de la naturaleza mística o incondicional del lenguaje. Y ello podría interpretarse, como se ha hecho, en clave cabalística<sup>8</sup> y/o bien podría tomarse

---

<sup>8</sup> Por ejemplo, esto puede leerse ya en la reflexión cabalística acerca de la escritura como al menos nos la da A. Claro en *La Inquisición y la Cábala* (2009); cito en extenso: “La ‘cosa’ entre los antiguos judíos no tenía la connotación sustancialista griega; era simplemente la realidad que halla su forma de máxima concentración en la palabra. Aunque no se pensaba que el “objeto mesa” fuese idéntico a la “palabra mesa”, se tenía la convicción de que ambos estaban tramados en una unidad diferencial indisoluble. Los nombres no aparecen entonces como convencionales, sino íntimamente conectados con lo que designan; finalmente, es siempre la palabra el referente último de la cosa, con lo que se invierte la jerarquía ontológica. Nadie pretendería ir más allá del lenguaje hacia la realidad, pues es aquél el que la sostiene. (...) Para los hebreos, entonces, la palabra no tendía a aparecer como un signo convencional que representase la realidad, sino como su secreto más íntimo. Ahora bien, a ello hay que agregar una idea que choca aun más a la mente occidental: la forma primaria de lenguaje no fue para ellos el habla, la oralidad, sino la escritura. (...) Ahora bien, si la escritura es lo originario, si Dios mismo puede ser comprendido como texto, resulta fundamental estudiar la lógica del significante en general. La teología aparece como una gramatología. La constitución entre los hebreos de una ciencia del signo gráfico y de una hermenéutica radical –formas de conocimiento que pondrían en crisis la visión occidental de lenguaje y del significado– no responde solo a la necesidad de adaptar la ley a las nuevas circunstancias históricas, sino a la

como un índice más de la crítica a la concepción burguesa de la lengua, que sostiene que a la lengua le precede un sujeto y un objeto. Si esto es así, por otra parte, la “política del origen”<sup>9</sup> ya estaría siendo problematizada por el mismo Benjamin al preguntar por la incondicionalidad del lenguaje en cuanto *medio* que hace posible cualquier enunciado, en su origen, performativo, y que hace posible a la realidad en tanto que última realidad, su poder fundacional. Podríamos considerar entonces si acaso el acontecimiento del lenguaje nos dice algo que no sabemos de nosotros, esto es, que el poder podría estar fundado y ejercido por y en el lenguaje: no es *mediante* el lenguaje que... sino *en* el lenguaje hablamos y (extrañamente) habitamos. Pues bien, Benjamin nos dice en este escrito que el lenguaje no es solo realidad última sino también que en el acontecimiento de sí expresa que somos en el lenguaje. Esto es, cuando el lenguaje nombra y, al mismo tiempo, revela en sí su poder fundacional, expresa y expone que él es lo que habla en nosotros. Aquel ejercicio, que no habríamos de caracterizarlo en el análisis ni como una constatación ni como el producto intencional de una conciencia, se expone como una enunciación indirecta (o no intencional) y performativa que expresaría en el nombre la *orden* que (lo) está efectuando (volveremos a esto). Como dice Benjamin (2007 (1991b)), por otro lado, en el texto que estábamos a punto de citar:

---

voluntad de comprender lo más íntimo de la estructura de Dios y del mundo. Si la Torá manifiesta las potencias y los nombres divinos, no lo hace en tanto presencia a contemplar, sino como una colección de juegos significantes que despliegan la fuerza y la riqueza de la vida infinita de Dios (pp. 366-367-372).

<sup>9</sup> Dicho de otro modo, dicha política podría ser descrita económicamente al modo de una circulación de sentidos cuya dirección orientada por una violencia origina *performativamente* un origen al atribuirle un *nombre* que lo funda al mismo tiempo que va figurándolo. “Política del origen”, esto podría leerse como una suerte de enunciado que necesariamente experimentaría, para recordar a Roland Barthes, *El grado cero de su escritura* (Le degré zéro de l’écriture (modificando su traducción). De ahí que el acontecimiento en y de la historia cobra la relevancia de la “(in)actualidad”, de una “(a)economía de la (in)actualidad”: de un lenguaje que asigna un sentido *a en* el acontecimiento de la disputa de sí.

Pues la tesis nos dice que, cuanto más profundo (o más real y existente) venga a ser el espíritu, tanto más decible y dicho es; de igual forma, *esta equiparación exige hacer completamente unívoca la relación entre espíritu y lenguaje* [cursivas nuestras], de modo que la expresión más existente (es decir, más fijada) lingüísticamente venga a ser a su vez lo lingüísticamente más inamovible y expresivo; en pocas palabras: lo más dicho es al mismo tiempo lo puramente espiritual. A esto se refiere el concepto de revelación cuando establece la intangibilidad de la palabra como condición y característica única y suficiente de la divinidad del ser espiritual que está hablando en ella. El supremo ámbito espiritual de la religión es (en el concepto de revelación) así, al mismo tiempo, el único ámbito que en nada conoce lo indecible. (*Das höchste Geistesgebiet der Religion ist (im Begriff der Offenbarung) zugleich das einzige, welches das Unaussprechliche nicht kennt*). (pp. 151-152 (pp. 146-147) (Traducción ligeramente modificada).

Lo indecible, lo inexpresable (*das Unaussprechliche*), queda fuera del ámbito de la religión porque en ella el espíritu es *revelación* (*Offenbarung*). Es decir, en el concepto de revelación (*im Begriff der Offenbarung*) este autor nos está dando a pensar que nosotros (espíritu (*Geist*)) no somos sino lenguaje (*Sprache*), esto es, habla una lengua en nosotros. Dicho de otro modo, Benjamin (2007 (1991b)) nos propone pensar que en aquel concepto se plantea la fundamental realidad del lenguaje como tal: “el ser espiritual en su comunicación (*Mitteilung*) es el lenguaje mismo en su absoluta totalidad” (p. 148 (p. 144)).

Como el ser espiritual del ser humano no es sino el lenguaje mismo, es por eso que el ser humano no puede *mediante* el lenguaje comunicarse sino solamente *en* él comunicarse. El epítome (*Inbegriff*) de esta totalidad intensiva del lenguaje como ser espiritual del ser humano es el nombre. El ser humano es el que da nombre, esto nos permite comprender que en *él el puro lenguaje habla* (*reine Sprache spricht*). (p. 148 (p. 144)) (Traducción ligeramente modificada).

La “totalidad intensiva del lenguaje (*intensiven Totalität der Sprache*) es lo que la tradición filosófica de la que se alimentaba Benjamin no habría podido concebir. No podría haberla considerado como una *imagen* fundamental para el pensamiento porque este aún se alimentaba del sueño platónico, de una idea (*Idee*) lógicamente pura (idéntica a sí), como nos lo dice en el *Prólogo Epistemocrítico (Erkenntniskritische Vorrede)* de *El origen del Trauerspiel alemán* (2006 (1991a)). Pues ya en *Sobre el programa de una filosofía verdadera* se sistematiza la crítica a dicha tradición bajo el significado que tuvo para ella el giro kantiano del conocimiento. En efecto, al tornarse el asunto de una pregunta naciente que interrogaba por las condiciones de posibilidad de la experiencia, se limitaban las pretensiones del conocimiento en cuanto este era afectado sensiblemente por ella: necesaria e irrenunciablemente la experiencia nacía concebida en tanto finita (la intelección del objeto depende de la recepción sensible del mismo; y esto podríamos llamarlo: la exposición cognoscitiva de la finitud). Pero no era sino el estatuto de la conciencia conocedora desde un punto de vista trascendental lo que dicho escrito ha puesto radicalmente en cuestión. Como dijimos más arriba, es la *posición* del conocimiento lo que buscaría Benjamin no meramente desplazar sino también transformar para criticar la supuesta soberanía de la conciencia. De ahí, si es el lenguaje el que va a aparecer como medio en el que se comunica el ser humano, y si dicho medio va a ser pensado como puro, es quizá porque en su concepto el lenguaje no es sino expresión *a priori* de lo humano. Esto es, él es el campo trascendental de la experiencia. En este sentido, la revelación de la totalidad intensiva del lenguaje en el epítome del nombre no solo nos muestra, en cuanto *idea*, su acción, su performatividad, sino también el lugar de la religión para y en la historia. Y si creemos que no hay historia que no sea historia de la religión, es ella, al concebir que se trata de historia lingüística, la que se expresa como una historia ideológica.

Habría un tramo que recorrer de la idea a la ideología para llegar al origen (*Ursprung*). Pues bien, si el lenguaje cobra suma

relevancia al considerar la violencia formativa que le es constitutiva, el concepto de origen que expresa el *Prólogo Epistemocrítico* (*Erkenntniskritische Vorrede*) no habríamos sino que implicarlo en la exposición de la naturaleza de aquel. Esto es, dicha demostración no es sino mostrativa al señalarse una vez más la característica performativa de una lengua.

El origen (*Ursprung*) crece en el flujo del devenir como torbellino y adentro desgarrar en su rítmica el material genésico. *En la desnuda manifiesta existencia de lo fáctico nunca se da a conocer lo originario, y únicamente un doble discernimiento (Doppeleinsicht) sostiene abierta su rítmica (steht seine Rhythmik offen)* [cursivas nuestras]. Ella quiere ser reconocida como restauración (*Restauration*), como recomposición (*Wiederherstellung*) por un lado, y justamente debido a esto, por otro lado, como inacabada (*Unvollendetes*), inclausurada (*Unabgeschlossenes*). En cada fenómeno del origen (*Ursprungsphänomen*) se determina la figura (*Gestalt*) bajo la cual una y otra vez una idea (*Idee*) se enfrenta con el mundo histórico (*geschichtlichen Welt*), hasta que en ella yace consumada la totalidad de su historia (*Geschichte*). *Así pues el origen no se levanta afuera de la realidad fáctica indicada, sino que concierne a él su prehistoria y posthistoria (Vor-und Nachgeschichte)* [cursivas nuestras]. Las líneas directrices de la consideración filosófica están alojadas en la dialéctica, ellas se ocupan del origen. En ella se muestra el revuelo condicionado de toda esencial unicidad (*Einmaligkeit*) y repetición (*Wiederholung*). La categoría de origen no es entonces como la considera Cohen de lógica pura (*eine rein logische*), sino histórica (*sondern historisch*). (Benjamin, 2006, p. 243 (1991<sup>a</sup>, p. 226)) (Traducción modificada).

Que el nombrar sea ante todo una orden, la producción *de* un origen (*Ursprung*), que viene de la lengua en tanto ordenadora, es lo que destraba de su olvido Benjamin al expresar la irrupción en su gestación de su prehistoria y su poshistoria (*Vor-und Nachgeschichte*). Esto es, lo que vuelve en un origen no es sino una historia (*Geschichte*). Y quizás es el esencial carácter práctico de una len-

gua, la transformación que implica ella<sup>10</sup>, lo que queda alojado en una figura (*Gestalt*) que expondría dialécticamente un origen (*Ursprung*), llevándonos a enunciar la idea de una “política del origen” como una violencia formativa que al suspenderse *contra* ella revelaría el carácter ordenador del lenguaje. En este sentido, una lectura de ella, un doble discernimiento (*Doppeleinsicht*) en ella, no ocasionaría sino, como veremos, la eclosión de una historia (*Geschichte*) en una imagen.

### VOLÓSHINOV CONVERSA CON BENJAMIN

Si hemos intentado deshacernos del misterio platónico, también intentaremos exponer otro concepto de ideología. En El libro titulado *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (1929), del filósofo del lenguaje Valentín Volóshinov podemos leer lo siguiente:

Tanto el idealismo como el psicologismo no toman en consideración el hecho de que la comprensión misma solo puede llevarse a cabo mediante algún material signico (por ejemplo, en el discurso interior). No se tiene en cuenta que al signo se le opone otro signo y que la propia conciencia solo puede realizarse y convertirse en un hecho real después de plasmarse en algún material signico. (...). No existe un solo signo cultural que, al ser comprendido y conceptualizado, quede aislado, sino que al contrario, todos ellos forman parte de la unidad de una conciencia estructurada verbalmente. (...). Toda refracción ideológica del ser en devenir, no importa en qué material significante se realice, es acompañada por una refracción

---

<sup>10</sup> En este sentido, la distinción entre lenguaje y lengua en términos prácticos, histórico-políticos, no es relevante a la hora de dar cuenta de la producción del lenguaje, es decir, toda analítica que pretenda sistematizar el funcionamiento del lenguaje de acuerdo con leyes o reglas ajenas a su (in)actualidad histórica no *puede* dar cuenta del esencial pragmatismo que define al lenguaje. Sea esta sistematización la propuesta por Saussure o por Chomsky. Nótese que ya Volóshinov (2009) propone determinados postulados que cuestionan tal distinción y crítica las propuestas, como las denominará él, idealistas y naturalistas (pp. 80 y 123 y 157-158). Acerca de Saussure, ver (pp. 96-103).

ideológica en la palabra, como fenómeno satélite obligatorio. La palabra está presente en todo acto de comprensión y en todo acto de interpretación. (pp. 29 y 36)

Ya en Benjamin encontrábamos una reflexión inaudita acerca del lenguaje, para una tradición de pensamiento que ha hecho de la imagen de sí una de cuño platónico, en tanto que propone que el conocimiento de la realidad no se expresaría sino en la naturaleza de aquel. Y en cuanto el silencio no sería ajeno a él, es la posición de una conciencia pura, formal y/o trascendental, la que no podría presuponerse como instancia primera y privilegiada para dar cuenta del origen del conocimiento. Pues es una vuelta en y del lenguaje la que implicaría preguntar por la producción de la conciencia. Entonces, cuando Volóshinov critica el idealismo y al psicologismo<sup>11</sup> no está sino cuestionando una concepción

---

<sup>11</sup> “La mayoría de los representantes de la psicología funcional se atienen en esta cuestión a los puntos de vista generales del idealismo, principalmente los kantianos.

Al lado del psiquismo individual y de la conciencia individual subjetiva admiten la existencia de una “conciencia trascendental”, de una “conciencia en general”, de un “sujeto gnoseológico puro”, etc. En este medio trascendental sitúan el fenómeno ideológico contrapuesto a la función psíquica individual.

De esta manera, el problema de la realidad ideológica en la psicología funcional también permanece irresoluble. La incompreensión del signo ideológico y de su existencia específica condicionan, por consiguiente, tanto en este caso como en todos los demás, el carácter irresoluble del problema del psiquismo. Este jamás podrá resolverse sin que se solucione el problema de las ideologías. Toda la historia de la psicología y toda la historia de las disciplinas ideológicas (lógica, teoría del conocimiento, estética, ciencias humanas, etc.) es la de una lucha incesante entre el deslinde y la absorción mutuas en estas dos ramas gnoseológicas.

Existe una especie de alternancia periódica entre un psicologismo espontáneo que inunda todas las ciencias ideológicas y un abrupto antipsicologismo, que le niega al psiquismo todo contenido y lo reduce a una especie de lugar formal y vacío (como en la psicología funcional), o bien a un fisiologismo descarnado. Mientras tanto la ideología privada de su lugar habitual en la existencia (esto es, en la psique) por el antipsicologismo sostenido, se ve totalmente desplazada de la realidad y obligada a ascender hacia las alturas trascendentales y aun trascendentes.

A principios del siglo XX hemos vivido una gran oledada (que no fue la primera en la historia) del antipsicologismo. Los trabajos fundamentales de Husserl, el principal exponente del antipsicologismo actual, los de sus seguidores intencionalistas (“fenomenólogos”), brusca vuelta antipsicologista de los neokantianos contemporáneos



que no hace justicia el papel del lenguaje en la generación de la conciencia (el discurso interior). En este sentido, la ideología considerada lingüísticamente, atendida en su (in)actualidad como un ejercicio in-material esencialmente valorativo, será concebida como condición del discurso. Como dirá el autor ruso:

Como sabemos, cada palabra es una pequeña arena de cruce y lucha de los acentos sociales de diversas orientaciones. La palabra en los labios de un individuo aislado aparece como producto de interacción de las fuerzas sociales vivas. De esta manera, el psiquismo y la ideología se compenetrán dialécticamente en un proceso singular y objetivo de la comunicación social. (...). El individuo como poseedor de los contenidos de su conciencia, como autor de sus ideas, como persona responsable por sus pensamientos y deseos es un fenómeno estrictamente socioideológico. Por eso el contenido de una psique “individual” es por su naturaleza tan social como la ideología, y el mismo grado de la conciencia de su individualidad, con sus derechos internos, es de carácter ideológico, histórico y está totalmente condicionado por factores sociológicos. Todo signo es social en cuanto tal, y un signo interno no lo es menos que el externo. (Volóshinov, 2009, pp. 73 y 62-63)

Si consideramos que la realidad es leída *en* lo que la *refracción* de la palabra produce, es también la rítmica de ella un cambio de dirección, como el del movimiento de una onda al propagarse, que implica lo que se transmuta: una realidad socio-económica. Se refracta, no se refleja<sup>12</sup>. En este sentido, despoja a la historia de un

---

de las escuelas de Marburgo y de Friburgo, la expulsión del psicologismo de todas las áreas del conocimiento y aun de la propia psicología (!): todos estos fenómenos aparecen como el acontecimiento filosófico y metodológico más importante de las dos décadas que van del siglo” (Volóshinov, 2009, p. 58-60).

<sup>12</sup> Como expondrá T. Bubnova en el prólogo de su traducción a la obra de Volóshinov, *El marxismo y filosofía del lenguaje* se enmarca en las investigaciones realizadas por el llamado círculo de Bajtín cuyo contexto es previo a la catástrofe stalinista; ver (Brandist, 2005). Es más, en una época en que aún se podía disentir, como dirá Bubnova,

Mediante el concepto de refracción Volóshinov parece responder a la epistemología

supuesto encadenamiento causal elevándola al dominio de la *praxis*, en el que la palabra expresa en sí misma su esencial neutralidad y citabilidad: su no pertenencia a nadie, es decir, su pertenencia a todos/as (Volóshinov, 2009). Como enfatiza T. Bubnova (2009), en Volóshinov la noción de palabra (*slovo*) cubre un dominio semántico amplio, pero para el propósito de nuestro trabajo tendríamos que atender al carácter articulador de ella en cuanto relaciona y constituye un campo socio-ideológico en el que somos distintamente interpelado/as (volveremos a esto). En pocas palabras, una palabra implica un juego valorativo que la dispone de manera neutral a circular y, a la vez, producir individualidades. Ahora bien, la lucha y/o la política es inherente a la palabra. Entonces, si consideramos que esto es lo que se expresa originariamente en un *doble discernimiento*, no es sino la consciencia de sí la que es social y lingüística, y es el poder que la generaría el que habríamos de considerarlo semiológicamente, o sea, ideológicamente. Más aun, como dirá Volóshinov (2009), en cuanto el crisol de la producción de una ideología se encuentra en lo cotidiano, no es sino en dicho lenguaje que se hace la conciencia (el discurso interno), lo cual, como veremos, daría lugar a una contra-interpelación.

Pues bien, Volóshinov nos permitiría extender el análisis que el mismo Benjamin consideraría al recordarnos que una lengua está afectada por innumerables expresiones que la van diferenciando en

---

leniniana (*Materialismo y empiriocriticismo*, 1910) basada en la teoría del reflejo. Tal respuesta puede considerarse como una especie de polémica y de correctivo a la idea de que la conciencia “refleja” la realidad de una manera inmediata. Donde Lenin dice “reflejo”, Volóshinov dice “reflejo y refracción”, incluso “distorsión” de la realidad por el signo (*MFL* 32-33). El medio de los signos ideológicos es justamente el ámbito “refractante” que conforma nuestras ideas acerca de la realidad de una manera acorde a nuestras ideologías de clase; nuestra percepción de la realidad no es directa, sino mediada por la superficie refractante de los signos ideológicos.

También habríamos de recordar, como es frecuente en las notas a pie de página y alusión de autores de este libro, que el círculo de Bajtín, y en nuestro caso, Volóshinov, se nutrió bastante de la tradición filológica y filosófica alemana del siglo XIX y comienzos del siglo XX (lo cual podría hacer más afín la afinidad entre Benjamin y Volóshinov (al menos una raíz común). En relación con el círculo de Bajtín, ver Brandist (2002).

su *praxis*.<sup>13</sup> Esto es, si extendemos el origen del nombrar, la fuerza o la performatividad del nombre, a un encadenamiento previo, y si consideramos que en el convoluto N de *La obra de los Pasajes* (*Das Passagen-Werk*) de Benjamin se expresa una práctica social que fundamenta la epistemología expresada en él, el complejo del nombrar como epítome de la totalidad intensiva del lenguaje (*intensiven Totalität der Sprache*) podría ser extendido hacia otra proveniencia lingüística, hacia una proveniencia social, es decir, de *praxis* social. En Volóshinov (2009),

La realidad concreta del lenguaje en cuanto discurso no es el sistema abstracto de formas lingüísticas, ni tampoco una enunciación monológica y aislada, ni el acto psicofísico de su realización, sino el acontecimiento social de interacción discursiva, llevada a cabo mediante la enunciación y plasmada en enunciados. La interacción discursiva es, entonces, la realidad principal del lenguaje. (...) El discurso ajeno [discurso indirecto] es discurso en el discurso, enunciado dentro de otro enunciado, pero al mismo tiempo es discurso sobre otro discurso, enunciado acerca de otro enunciado. Todo aquello de lo que hablamos es apenas el contenido del discurso, el tema de nuestras enunciaciones. Un tema semejante —y tan solo tema— puede ser, por ejemplo, un asunto como “naturaleza”, “hombre”, “oración subordinada” (uno de los temas de la sintaxis), pero un enunciado ajeno [enunciado indirecto] no es solamente el tema del discurso: puede, por así decirlo, formar parte del discurso y de su construcción como un singular elemento estructural. Con esto, el discurso ajeno [discurso indirecto] conserva su autonomía estructural y semántica sin destruir, sin embargo, el tejido del contexto que lo adoptó. (pp. 151-152 y 180)

---

<sup>13</sup> En este sentido en el ejercicio de la traducción habría una doble refracción; que implicaría, por una parte, una condición temporal o histórica de la misma y una condición espacial o geográfica de ella. Es decir, si es posible decirlo así, una doble (in)actualidad tiempo-espacial. Por supuesto, desarrollar esto está más allá de las posibilidades de este trabajo. Para Bajtín, “[P]uede decirse claramente que *la prosa novelesca europea nace y se desarrolla en el proceso de traducción libre (remodeladora) de las obras ajenas* (1989, p. 193). [cursivas de M.Bajtín].

Esta (in)actualidad del lenguaje, la historia de su (in)actualidad, puede expresarse en la descripción que realiza Volóshinov del discurso indirecto, del enunciado indirecto, como efecto de variación en el lenguaje, como efecto de su interacción y refracción social y práctica: de su inherente citabilidad, de su prehistoria y posthistoria (*Vor-und Nachgeschichte*). En otras palabras, la realidad concreta del lenguaje en tanto discurso se expresa ejemplarmente en el discurso indirecto, en cuanto que este implica una cita invisible con otros discursos, con otros enunciados. El habla se debe a otra habla y el discurso se debe a otro discurso: la realidad principal del lenguaje es la interacción discursiva, un acontecimiento social. En este sentido, como dirá Volóshinov (2009), es “el diálogo [el que] puede ser comprendido extensivamente, no solamente como la comunicación verbal directa y oral de las personas presentes, sino como toda comunicación discursiva, del tipo que sea” (p.152). Ahora bien, esta vuelta del diálogo al enunciado, llevada al extremo, consistiría en la capacidad de este último de entrar por sí mismo en el discurso, en su formación sintáctica, reteniendo su autonomía, mientras, incorporándose a esta, transformaría la textura discursiva. En pocas palabras, en cuanto la palabra refracta la realidad, esta textura sería la que compondría el campo trascendental de la experiencia<sup>14</sup>. Pues bien, en la pregunta ¿quién hace (de) *la historia (Geschichte) (historia (Geschichte))* –y *viceversa?*, lo que del enunciado al diálogo podría expresarse es un acto que haría saltar el continuo monológico de la historia (*Geschichte*) al incorporarse un otro en el discurso y otro/s en el discurso interior<sup>15</sup>. Si ya la inaudible temporalidad

<sup>14</sup> El libro ya citado de A. Claro (2012) desarrolla esta cuestión considerando que la condición trascendental del lenguaje es la traducción. Y lo que habría que enfatizar es que esta es constitutivamente dialógica.

<sup>15</sup> Aquí podríamos volver a recordar que *El marxismo y la filosofía del lenguaje* es también fruto de un trabajo colectivo, el llevado a cabo por el llamado círculo de Bajtín, en este sentido, un texto epistemológicamente clave de Bajtín, “La palabra en la novela” (1934-35), no deja de expresar resonancias y disonancias con aquel libro si lo enmarcamos en un curso de investigación de notables matices. En este sentido,

que (se) expresa (en) un enunciado, (en) un discurso, caracteriza un presente (*Gegenwart*) que se presenta implicando pasado y futuro, es la historia (*Geschichte*) que (se) expone (en) el tiempo, la realidad concreta del discurso, la que en el diálogo comportaría la simultaneidad de diversos acontecimientos que no habría sino que leer como pertenecientes a una otra memoria. Un enunciado indirecto, un discurso indirecto, no expresaría sino una polifonía<sup>16</sup>. Entonces, no sería sino una rememoración (*Eingedenkens*) la que estaría implicada en un ejercicio (in)actual de un diálogo en tanto que este es afectado y efectuado por palabras de otros (enunciados). En efecto, si Volóshinov explicita social y prácticamente este acontecimiento, es al dar cuenta de *otro* concepto de ideología que dicha interacción podría considerar(se) (como) una lucha y/o una política<sup>17</sup>. No lejos están entonces Benjamin y Volóshinov al considerar que la tradición marxista es fundamental para dar

---

la novela es la que se expresaría singularmente como un hecho dialógico, pluriestilístico, plurilingüal, plurivocal, estos últimos términos de Bajtín. “En la novela, el *diálogo* mismo, como forma compositiva, va estrechamente ligado al diálogo de los lenguajes que suenan en los [lenguajes] híbridos y en el trasfondo dialogístico de la misma. La creación de las imágenes de los lenguajes es la tarea estilística principal del género novelesco” (1989, pp. 180-181). “El diálogo penetra en las profundidades moleculares y, finalmente, en las intraatómicas” (Bajtín, 1989, pp. 116-117).

<sup>16</sup> Para Tim Beasley-Murray (2007), en un notable libro titulado *Mikhail Bakhtin and Walter Benjamin. Experience and Form*, “The world of the polyphonic novel of Dostoevsky, then, is a montage of perspectives and voices, quoted directly and indirectly. Nevertheless, just as Benjamin insists that the montage of quotations in the *Arcades Project* retains a relation to the totality of nineteenth-century Paris, so Bakhtin insists that the fragmented voices of polyphony retain a complex relation to ‘social totality’ (...) There are, however, marked central differences between Bakhtin and Benjamin. Benjamin’s employment of montage is linked to a much more *explicitly* political task than Bakhtin’s theory of polyphony [cursivas nuestras]” (pp. 109-110).

<sup>17</sup> En el caso coyuntural del círculo de Bajtín, como señala C. Brandist (2002), “Bakhtin argues that as a result of this relationship between language, traditional scholarship and power, culture becomes an arena of struggle between official (national) unity and popular heterogeneity. Every concrete utterance is a microcosm of this struggle between ‘centripetal’ and ‘centrifugal’ forces that simultaneously unify and stratify language at all stages of its historical existence” (p. 112). En nuestro caso, habríamos de remplazar, pero no es suficiente, “oficial (national) unity” por neoliberalismo.

cuenta que el carácter práctico del lenguaje refracta una historia socio-económica; lo cual el Benjamin tardío expresaría —y no se trataría sino de una *poiesis*<sup>18</sup>— al experimentar con el montaje (fragmentos de discursos, fragmentos de enunciados) en *La obra de los Pasajes (Das Passagen-Werk)*.

#### UN DIALECTO MAYOR Y UN DIALECTO MENOR

Jean-Jacques Lecercle (2006), en un libro consagrado a la tarea de escribir una filosofía marxista del lenguaje (*A Marxist Philosophy of Language*<sup>19</sup>), propone problematizar, ya al final de su intervención crítico-histórico para una filosofía del lenguaje, (pp.105-138), las y los órdenes en y del lenguaje, la *orden (consigna)* y el orden, como aquello que caracteriza originalmente al lenguaje. Y no será sino la inestabilidad que supone la imposibilidad de la clausura lingüística e ideológica la que haría posible contra-efectuar, contra-interpelar, un(a) orden, considerando que propondrá un circuito causal articulado por una cadena diferenciada de formas y fuerzas lingüísticas e ideológicas que van produciendo sujetos. En efecto, aquello nos llevará a preguntar, en esta suerte de extensión del concepto benjaminiano de revelación en su operación material,

<sup>18</sup> La tripartición de esferas, de inspiración neokantiana, que propone Bajtín (1989), cognitiva, ética, estética, en “El problema del contenido, el material y la forma en la creación literaria” (pp. 13-75), se anudaría en una unidad que podría llegar a tener como origen *no* cognitivo la relación interna que develaría una obra de arte. Es en la relación entre contenido y forma (condicionada técnicamente por el material, que para Bajtín es un elemento extra-estético) que una obra expresa un acontecimiento que revela estéticamente un acto ético. En este sentido, el elemento cognitivo en una obra de arte implica un sustrato práctico. Es la actividad creadora de una forma, esto es, lo que expresaría artísticamente una obra de arte, lo que relacionaría aquellas esferas.

<sup>19</sup> No hemos podido aún consultar el original en francés; la traducción del inglés ha sido realidad por Gregory Elliott. La versión del inglés a nuestra lengua ha sido realizada por nosotros. Si nos ha parecido importante mantener el término traducido al inglés, lo hemos transcrito.

por el efecto de la contra-interpelación en la relación entre el sujeto y *una* hablante<sup>20</sup>. Ahora bien, nos dirá Lecercle (2006):

Estamos tratando con un poder que se ejerce colectivamente, en acciones políticas, en el establecimiento de relaciones de poder. El lenguaje no es solo material en el sentido de que ejerce un poder material en los cuerpos, sino también porque tiene algo de la naturaleza material de las instituciones. Existe una relación causal, que propongo llamar la cadena de interpelación althusseriana, que opera de instituciones a rituales, de rituales a prácticas, de práctica a actos lingüísticos: cada nexa tiene su propia materialidad y tiene algo de la materialidad de la cadena completa. De ahí que entendamos por qué, para Deleuze y Guattari, el enunciado básico no es un juicio, que contiene y transmite una proposición, sino una consigna (*order-word*)<sup>21</sup> que interviene en la coyuntura. (p. 102)

Esto es, un acto lingüístico, al ocupar el último lugar de la cadena material y enunciativa, económica y legal del orden del discurso, cuestionaría la prioridad del sujeto del lenguaje. Pues no solo se trata de dar cuenta de que el poder es ejercido colectiva y

---

<sup>20</sup> Para Deleuze y Guattari (2010), “[q]uizás sea la situación particular de la mujer con relación al patrón-hombre la responsable de que todos los devenires, al ser minoritarios, pasen por un devenir-mujer. (...). El devenir-mujer afecta necesariamente tanto a los hombres como a las mujeres” (p. 291).

<sup>21</sup> La cita de *Mille Plateaux* es la siguiente: “Llamamos *consignas (mots d'ordre)*, no a una categoría particular de enunciados explícitos (por ejemplo, al imperativo), sino a la relación de cualquier palabra o cualquier enunciado con presuposiciones implícitas, es decir con los actos de habla (*actes de parole*) que son realizados en el enunciado, y que solo pueden ser realizados en él. Las consignas (*mots d'ordre*) no solo conciernen a los mandatos, sino también a todos los actos que estén vinculados a enunciados por una “obligación social”. No hay enunciado que no presente este vínculo, directa o indirectamente (...). Una pregunta, una promesa son consignas (*mots d'ordre*). La única posible definición del lenguaje es la del conjunto de todas las -consignas (*mots d'ordre*), presuposiciones implícitas o actos de habla en curso, en curso en una lengua en un momento dado” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 100).

No es menor que una de las principales fuentes para la elaboración de la cuarta meseta de Mil mesetas, titulada “20 noviembre 1923. Postulados de la lingüística”, es Volóshinov. Recordemos, como se creía, que en la traducción al francés es M. Bajtín el que aparece como autor.

lingüísticamente, el cual puede ser expresado por mayorías y/o minorías lingüísticas, sino también de que el discurso, el enunciado, está emplazado en una cadena de interpelación que habríamos de intentar concebir contra-interpelada por un/a hablante. En otros términos, lo que (se) expresa (en) el orden del lenguaje no es sino un vínculo producido en y a través de una palabra que en tanto signo ideológico puede ser performativamente contra-efectuada, contra-interpelada (al ser ella un efecto, una interpelación). En este sentido,

El *sujeto* (*subject*) se convierte en un hablante apropiándose un lenguaje que ya es siempre colectivo, esto significa que es apropiada por él: *ella es capturada por un lenguaje que es externo y anterior a ella, y en el que ella dejará su marca – incluso posible, una marca duradera- a través de una creación lingüística o literaria* [cursivas nuestras] (*she is captured by a language that is external and prior to her, and on which she will leave her mark – possibly even a lasting mark – through linguistic or literary creation*). (...). Esto es lo que quiero decir, esta individualidad irreductible no es la fuente de mi lenguaje, más bien esta es el efecto de este. Y este lenguaje que es el mío lo es solo porque es colectivo en primera instancia. (...). *La sujeción al lenguaje es, al mismo tiempo creación activa de la subjetividad* [cursivas nuestras]. (...). [Pues bien], [s]iendo las oraciones *consignas* (*order-words*), los actos de habla ejercen *poder* (*power*) y tienen una específica *efectividad* (*effectivity*). [Y] [e]sta efectividad toma la forma de *transformaciones incorporales* (*incorporeal transformations*). Los enunciados no son producidos por hablantes individuales, sino por un *agenciamiento colectivo de enunciación* (*collective assemblages of enunciation*). [Entonces] [s]i el lenguaje no es un sistema homogéneo, es porque está impregnado de contradicciones. [Y] [l]a principal contradicción yace entre el *dialecto mayor* (*major dialect*), o el lenguaje de *uso mayor* (*major usages*), y los dialectos menores o de *uso menor* (*minor usages*). (Lecerclé, 2006, pp. 142-143 y 129)

Esta orden o consigna propia del lenguaje (Lecerclé, 2006), que interpela y es contra-interpelada, estaría siendo expresada y se expresaría en agenciamientos colectivos de enunciación, que se despliegan y están desplegándose en la expresión de cada y cual-



quier hablante. Pues bien, que un orden y una orden estratifique ideológicamente un campo social producido semiológicamente implica considerar las variaciones o las inestabilidades que residen en el lenguaje a través de los usos que se hacen de él. Ahora, si efectivamente el lenguaje está impregnado de contradicciones, y la principal contradicción yace entre un uso mayor y en un uso menor de una lengua, es quizás en una tonalidad benjaminiana, la cual no ha dejado de insistir en este trabajo, que habríamos de concebir la heterogeneidad históricamente modulada en él. Es decir, esta podría expresarse en una imagen que al mismo tiempo de cristalizar estallaría por la fulguración y figuración que su inversión dialéctica generaría al exponerse como una idea que se presentaría como un acontecimiento en y de la historia (*Geschichte*). En este sentido, una idea, una mónada<sup>22</sup>, crítica y sintomáticamente se expresaría como una imagen valorativa. Como dirá Benjamin (1991c):

Lo que distingue a las imágenes (*Bilder*) de las <<esencias (*Wesenheiten*)>> de la fenomenología es su índice histórico. (...) Cada presente (*Gegenwart*) está determinado por aquellas imágenes que le son sincrónicas: cada ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad (*jedes Jetzt ist das Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit*). En él está la verdad cargada de tiempo hasta estallar. (Este estallar, no otro, es la muerte de la intención, que también coincide con el nacimiento del tiempo histórico original, el tiempo de la verdad (*der Zeit der Wahrheit*)).

---

<sup>22</sup> “La idea es mónada, y en ella estriba preestablecida la representación de los fenómenos como en su objetiva interpretación. Cuanto más elevado el orden de las ideas, tanto más perfecta la representación puesta en ellas. Y así puede ser tarea el mundo real en el sentido de que habría que penetrar tan profundamente en todo lo real que en ello se descubriese una interpretación objetiva del mundo. Considerado desde la tarea de semejante inmersión (*Versenkung*), no parece extraño que el pensador de la monadología fuera el fundador del cálculo infinitesimal. La idea es mónada (*Die Idee ist Monade*), y eso significa, en pocas palabras, que cada idea contiene la imagen del mundo (*das Bild der Welt*). Y su presentación (*Darstellung*) tiene como tarea nada menos que trazar en su abreviación (*Verkürzung*) esta imagen del mundo” (Benjamin, 2006, p. 245 (1991a, p. 228)).

No es que el pasado (*Vergangne*) arroje su luz sobre el presente (*Gegenwärtige*) o el presente (*Gegenwärtige*) arroje su luz sobre el pasado (*Vergangne*), sino que imagen es aquello donde lo sido (*das Gewesene*) se reúne en suspendido relámpago (*blitzhaft*) con el ahora en una constelación (*worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt*). En otras palabras: imagen es dialéctica en suspenso (*Bild ist die Dialektik im Stillstand*). Pues mientras es la relación del presente con el pasado una puramente temporal, es la de lo sido con el ahora una [relación] dialéctica: no temporal sino de naturaleza figurativa (*nicht zeitlicher sondern bildlicher Natur*). Solo son originalmente históricas las imágenes dialécticas, esto es, imágenes no arcaicas (*Nur dialektische Bilder sind echt geschichtliche, d. h. nicht archaische Bilder*). La imagen leída que subyace a toda lectura [cursivas nuestras], quiere decir la imagen en el ahora de la reconocibilidad (*das Bild im Jetzt der Erkennbarkeit*) lleva en el más alto grado el sello del momento crítico y peligroso. (N 3,1) (Traducción ligeramente modificada).

Una imagen extendida por un ritmo implicado en ella podría llegar a abrirla una lectura menor de una lengua si atendemos la heterogeneidad que (la) compone. Si esto podría llamarse una lectura *menor* de un signo ideológico, es la homologación que él presentaría que habríamos de considerarla como la de un orden y una orden que cristaliza el uso *mayor* de una lengua. Ahora, si se expone un desarreglo o disonancia en una imagen, lo que podría figurativamente expresar no serían sino las fuerzas que producirían aquel vínculo dialécticamente; exponiendo suspendida una historia (*Geschichte*) que una lectura de imágenes, en cuanto (in)actual su coyuntura<sup>23</sup>, expresaría de otro modo. Concibiendo la suspensión

<sup>23</sup> En la exposición de la filosofía del lenguaje que puede leerse en Deleuze y Guattari (2006) Lecerclé dice: “Vamos a recordar que un agenciamiento tiene dos lados o aspectos: un agenciamiento máquinico del deseo y un agenciamiento colectivo en la enunciación; y este interés en este concepto reside en el mixto ontológico que busca pensar. En él podemos ver dos aspecto del poder ejercido por las órdenes o consignas (*order-words*): 1) un aspecto material por la intervención sobre los cuerpos, la orden o consigna (*order-word*) opera como una máquina, ella transmite un impulso, ella comunica en el sentido físico de estar comunicando y 2) un inmaterial, incorpo-

de un proceso histórico en una imagen, y considerando el papel del lenguaje, de una ideología, implicada en el origen (*Ursprung*) de aquel, una imagen dialéctica cabría quizás pensarla a *contrapelo* del uso mayor de una lengua. Ahora bien, si este proceso es expresión de un colectivo, el que se exprese como colectivo no implica desconocer lo que dirá Volóshinov (2009):

La clase social no coincide con el colectivo semiótico, es decir, con el grupo que utiliza los mismos signos de la comunicación ideológica. Así las distintas clases sociales usan una misma lengua. Como consecuencia, en cada signo ideológico se cruzan los acentos de orientaciones diversas. El signo llega a ser la arena de la lucha de clases. (p. 47)

Para concluir, si la naturaleza del signo la define el hecho de la circulación, la pregunta por el lenguaje no ha dejado de estar presente en este trabajo, en el que hemos intentado implicar tres diversas tonalidades: Benjamin, Volóshinov y Lecercle. Es al escuchar aquella muerte de la intención, en tanto ella coincide con un estallar que da origen (*Ursprung*) al tiempo histórico, que lo que saltaría sería un ritmo (*Rhythmus*) cuyo acto (e implicada la repetición en él) se tornaría un acontecimiento indecible que no quedaría sino cristalizado en una imagen. En este sentido, la contradicción (agudizada) en su exposición figurativa comportaría un suspenso del movimiento de una historia (*Geschichte*), es decir, la mostración de ella quedaría suspendida en una imagen que la presentaría. Pero al considerar que habríamos de atender al acontecimiento de su figura<sup>24</sup>, quizá sean las fuerzas que la componen las que expresarían una memoria cuya rememoración

---

ral, aspecto en el que el agenciamiento es también un agenciamiento colectivo de enunciación” (p. 134).

<sup>24</sup> “Efectivamente, para un artista, en el proceso de la creación sus imágenes vienen a ser la misma realidad; no solo las ve, sino que también las oye. No las obliga a hablar (como en el discurso directo) sino que las oye hablar” (Volóshinov, 2009, p. 235).

(*Eingedenkens*), fuera de la circulación del signo y en la arena en la que la palabra se revela como una disputa o un conflicto, la produciría un habla histórico-social, un agenciamiento colectivo, que implicaría una contra-efectuación, una contra-interpelación, que iría, como diría Lecercle, de la hablante hacia el sujeto (o bien, de una obra de arte hacia el sujeto). Como dirá Volóshinov (2009), “[e]n resumen, la lengua tiene su historia” (p. 89), una que nos cuenta (de) su transformación<sup>25</sup>.

Pues bien, si esta transformación la expresa un colectivo que al incorporar lo que se presenta como signo al mismo tiempo reconoce el carácter ideológico de él, aquella transformación no implica sino la historia (*Geschichte*) que (a) aquel signo (le) ha dado forma. Este movimiento, este doble discernimiento, tendría que volvernos hacia lo que se rememoraría en tanto una imagen-dialéctica expresaría la verdad que el tiempo de la historia revelaría. Cuál sea la lectura de aquella verdad y cuál sea aquella imagen, conlleva ahora considerar que el campo en que se juega ella es el de la *praxis*, el de lo político y de las disputas valorativas. Y para apretar la dificultad, tendríamos que considerar que los espacios en que se realiza esta *praxis* no dejan de ser aquellos que también expresan materialmente las instituciones. Pero el hecho de que se crean aquellos espacios también consistiría en una producción de derecho que se produciría en los límites de él; y la contra-interpelación comporta la creación de aquel derecho fuera y en las instituciones. En este sentido, no hay en juego sino una hegemonía, en la que se haya un conflicto entre un uso mayor y un uso menor de la lengua, para decirlo con Lecercle. Pero esto no quiere decir que

---

<sup>25</sup> O, como dirá Volóshinov (2009), “es metodológicamente impropio e incluso imposible trazar una frontera estricta entre la gramática y la estilística, entre el modelo gramatical y su modificación estilística. Esta frontera es inestable en la misma vida de la lengua, en la que unas formas están en el proceso de gramaticalización, mientras otras están desgramaticalizándose, y justamente estas formas ambiguas y fronterizas son las que representan para un lingüista un interés máximo: precisamente allí pueden ser captadas las tendencias evolutivas de una lengua” (p. 195).

no persista latentemente, en los términos de Benjamin, el sello del momento crítico y peligroso, si consideramos que son consignas las que intervienen en la conyuntura, hay una lucha que expresan aquellas y que, en los términos de Volóshinov, las distintas clases sociales presentan en una lengua que tendríamos que considerar como no homogénea en la medida en que los tonos, los acentos, exponen diversas orientaciones. Que la transformación esté en el origen del pensar nos plantearía que está en juego en el lenguaje, en el campo que lo define, en las formas ideológicas en las que se presenta, en la performatividad y agenciamiento colectivo que le expresa, una fundamental inestabilidad, o sea, una contingencia.

#### REFERENCIAS

- Bajtín, M. (1989). *Teoría y estética de la novela*. H. Kriúkova y V. Cazcarra (trads.). Madrid: Taurus Alfaguara.
- Beasley-Murray, T. (2007). *Mikhail Bakhtin and Walter Benjamin. Experience and Form*. New York: Palgrave Macmillan.
- Beiser, F. (2003). *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Beiser, F. (1987). *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press.
- Benjamin, W. (2007a). Sobre el programa de la filosofía venidera. En R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.), *Obras*, libro II / Vol.1. J. Navarro Pérez (trad.). Madrid: Abad.
- Benjamin, W. (2007b). Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre. En R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.), *Obras*, libro II / Vol.1. J. Navarro Pérez (trad.). Madrid: Abad.
- Benjamin, W. (2006). El origen del Trauerspiel alemán. En R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.), *Obras*, libro I/ Vol.1. A. Brotons Muñoz (trad.). Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. R. Tiedemann (Ed.). L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero (trads.). Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (1995). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. P. Oyarzún Robles (traducción, introducción y notas). Santiago, Chile: ARCIS-LOM.

- Benjamin, W. (1991a). *Gesammelte Schriften I - I*. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1991b). *Gesammelte Schriften II - I*. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1991c). *Gesammelte Schriften V - I*. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brandist, C. (2005). Marxism and the Philosophy of Language in Russia in the 1920s and 1930s. *Historical Materialism*, 13 (1) 2005. Doi 10.1163.
- Brandist, C. (2002). *The Bakhtin Circle. Philosophy, Culture and Politics*. London: Pluto Press.
- Claro, A. (2009). *La cábala y la Inquisición*. Santiago, Chile: LOM.
- Claro, A. (2012). *Las vasijas quebradas*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2010). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. J. Vázquez Pérez y U. Larraceleta (trads.). Madrid: Pre-Textos.
- Frank, M. (2004). *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. E. Millán-Zaibert (trads.). New York: University of New York Press.
- Lecerclé, J.-J. (2002). *Philosophy of Nonsense. The Intuitions of Victorian Nonsense Literature*. London: Routledge.
- Lecerclé, J.-J. (2006). *A Marxist Philosophy of Language*. G. Elliott (trad.). Leiden: Brill.
- Lecerclé, J.-J. (2010). *Badiou and Deleuze Read Literature*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Oyarzún, P. (2006). *De lenguaje, historia y poder*. Santiago, Chile: Colección TEORIA.
- Volóshinov, V. (2009). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. T. Bubnova (prólogo y trad.). Buenos Aires: Ediciones Godot.