



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

**“PERSONA, LENGUAJE Y RESPONSABILIDAD.
HACIA UNA FILOSOFÍA ARQUITECTÓNICA DE LA PALABRA
DESDE LA PERSPECTIVA CRÍTICO-DIALÓGICA DE M. M.
BAJTÍN”**

Tesis que para obtener el grado de
Licenciado en Filosofía

Presenta
ESTEBAN DE JESÚS RODRÍGUEZ MIGUELES

Asesora: Dra. Erika R. Lindig Cisneros

México, Febrero de 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Dolores Tenorio Ramírez

In memoriam

Agradecimientos

La palabra se tiene siempre con el otro y del otro proviene a manera de respuesta. Por lo anterior y por lo que vendrá, quisiera agradecer con singular contento a todas aquellas personas, bajo cuyos nombres, está firmada la auténtica coautoría de la presente tesis, en virtud de que el trabajo que ofrezco a continuación al lector no hubiera alcanzado su consumación sin su importante compañía, ya que debe su existencia al hermoso acto de colaboración y coparticipación de finos lectores, maestros, compañeros y amigos, dentro y fuera del ámbito académico, familiares y otros cuidadosos interlocutores, que con su apoyo, su crítica, su aliento y toda clase de atinadas sugerencias hicieron que este camino elegido cobrara al principio, durante y al final su verdadero significado.

A ti, presente de todos mis días, alegría y dulzura sin fin con quien camino acompasado entre pensamientos y sueños, en el alba y en el ocaso, en el proyecto de nuestra existencia amistosamente devenida maravilla; Viviana, bella Princesa de Vainilla, a la fortuna de haberte conocido y así poder compartir contigo esta espléndida felicidad, cuyo fruto tiene que ver, en gran parte, con nuestra invaluable experiencia.

A la razón matemática de José Andrés Rodríguez Migueles, hermano del alma. Gracias por ser como eres, que por la fraternidad y el amor que nos tenemos mutuamente podamos seguir aprendiendo de nuevo a combatirnos, a lidiar y a querernos demasiado. Gracias por siempre contradecirme, ése también ha sido un combustible filosófico y emocional elemental para consumir lo inconsumable.

De corazón a corazón, y latido a latido, motivado con la sensible y calurosa enseñanza cotidiana que me brindaron, agradezco, sin poder colmar con esto la gran dicha que con su comprensión y guía amorosa y afectiva me brindaron, inspirándome a cada momento de mi vida, su regalo más fundamental, las horas de diálogo que sin titubear y abiertamente me ofrecieron. A mis padres, a mi Luz y a Jorge, mi consejero, mi mentor y mi crítico imparable.

Guardo un singular reconocimiento para la persona, sin cuyo aliento académico, amistad y excelentes observaciones, jamás hubiera alcanzado las conclusiones teóricas y

prácticas a las que arribé en el aprendizaje de la presente investigación, porque en la búsqueda por los problemas, que a cada tropiezo y a cada aporía me encontré, me brindó siempre la pertinente orientación para el seguimiento de mis inquietudes y dudas. Gracias por no permitirme poner nunca un punto final. A mi inquebrantable asesora Dra. Érika Lindig Cisneros, por compartir conmigo su valiosa sabiduría.

Por igual, me gustaría reconocer y agradecer con sumo cariño el entero y decidido apoyo del Programa de Fortalecimiento a los Estudios de Licenciatura, en especial la atenta y cordial asistencia y tutoría de la Dra. Alejandra Soledad Velásquez Zaragoza y la Dra. Érika Lindig Cisneros, además de la Dra. Laura Mayagoitia, coordinadora incansable del programa, por la beca que me fue otorgada durante cuatro periodos de mis estudios de licenciatura (Del semestre 2006-1 al semestre 2007-2).

A la Lic. Margarita Delgadillo y a la Dra. Concepción Abellán Giral, por darme la fabulosa lección sobre la vida de las letras clásicas, el griego y el latín respectivamente; porque descubrí cómo a través de su estudio la historia de las ideas podía albergar sentidos insospechados ensanchando el horizonte de toda exploración humanística y vital.

A la Dra. Tatiana Bubnova por permitirme participar de los comentarios críticos en torno a la obra de M. M. Bajtín, que tuvieron lugar dentro del seminario que dirige en el Departamento de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras.

A la Universidad Nacional Autónoma de México, y a sus miembros administrativos, docentes, investigadores, alumnos y visitantes y, en particular, al que fuera el foro cultural en cuyas aulas, pasillos y biblioteca comencé a cohabitar la tarea del filosofar, a mi casa pedagógica, la Facultad de Filosofía y Letras.

Finalmente, a mi amable lector, con quien guardaré un próximo secreto en el siguiente convite, y quien en su lectura espero, si mis deslices no lo demoran demasiado, hará acto de presencia en la fiesta dialógica a la que a continuación invito. Termino para comenzar haciendo alusión a una carta escrita por Franz Kafka dirigida a Felice Bauer, su compañera de vida. En una parte de esta epístola se resume el principal sentido de mi gratitud contigo, semejante ideal de existencia: “Nunca se está bastante solo, cuando se escribe; por esa razón, nunca hay bastante silencio en torno de uno cuando se escribe.”¹

¹ Cfr. Kafka, Franz, *Cartas a Milena*, trad. J. R. Wilcock, Alianza, Madrid: 1995. (15 de enero de 1913).

Mención especial

Agradezco de manera particular la generosa y tesuda revisión y lectura de mis sinodales, así como las lúcidas observaciones que compartieron conmigo a lo largo de esta investigación, en compañía de la escritura por el camino de la amistad. Sus comentarios me ayudaron en todo momento a enderezar algunas piezas indecisas de la construcción; ahora, gracias a su paciencia y su amable colaboración presento este trabajo con cariño y amor esperando poder siempre volver a apuntalar de nuevo mi interpretación, con nuevas preguntas, así como con dudas de antaño.

Dra. Mariflor Aguilar Rivero
Dra. Ana María Martínez de la Escalera
Dra. Érika Lindig Cisneros
Dr. Carlos Oliva Mendoza
Dra. María Antonia González Valerio

Índice

Agradecimientos	3
Mención Especial	5
Prefacio	7
INTRODUCCIÓN. <i>Hacer filosofía en círculo</i>	10

Primera Parte. SOBRE LA ARQUITECTÓNICA DEL MUNDO REAL

CAPÍTULO 1

UNA ÉTICA DEL ESPEJO, LA PRIMERA ARQUITECTÓNICA **23**

1. Fenomenología arquitectónica de la respuesta. Investigación del acto ético. 29
 - 1.1 El nacimiento de las preguntas. El recorrido histórico de la idea. 29
 - 1.2 El mundo de la vida. Las interrelaciones de la existencia. 39
 - 1.3 La generación del acto ético. La responsabilidad arquitectónica. 54
2. Fenomenología de la persona, el reverso semejante de la alteridad heroica. 56
 - 2.1 La herencia fenomenológica y su revisión crítica. 56
 - 2.2 El rostro poético del dialogismo. 71

CAPÍTULO 2

LA ÉTICA A TRAVÉS DEL ESPEJO **90**

1. Crítica de la razón metafísica de la moral. La ética como ideología. 90
 - a) *La Fundamentación de Kant...95; b) La observación de Hegel...100; c) La respuesta crítica del acto ético (Bajtín)...102*
2. El jardín perdido de la imaginación científica. 106
3. La exigencia de la hora y las crisis del mundo: Los sistemas de la ética y sus contradicciones. 131

Segunda Parte. SOBRE LA APORÍA DE LA PALABRA

CAPÍTULO 3

EL PROBLEMA DE UNA ARQUITECTÓNICA METALINGÜÍSTICA **155**

1. La imaginación translingüística: el drama de la palabra. 155
2. Una filosofía marxista del lenguaje. El mundo y su refracción. 164
 - 2.1 Filosofía del signo y de los géneros discursivos. 172
 - 2.2 La realidad sobre el matrimonio entre las bases y las superestructuras. 179

CAPÍTULO 4

LA COMPRENSIÓN DIALÓGICA DEL SIGNO COMO ACTO ÉTICO **183**

1. Dos corrientes intercomunicadas de la filosofía del lenguaje. 186
2. La palabra ajena y el problema genérico del enunciado. Persona y lenguaje 191
3. La responsabilidad discursiva. Palabra y enunciado. 200
4. La interacción verbal, un fenómeno filosófico y social. 210
5. Otro giro copernicano. La palabra en la vida y la vida en la palabra. 220
 - 5.1 La fiesta dialógica. El prisma de la novela. 221
 - 5.2 Un dialogismo primario. Sociología y ontología de la palabra. 226
 - 5.3 El texto, reflejo de un reflejo. 235

CONCLUSIONES. *No hay última palabra* **238**

Bibliografía **245**

Prefacio

Esta tesis está dirigida a aquellos que se preguntan constantemente por el destino y la condición de los pensadores excluidos por un cierto paradigma del relato de las producciones filosóficas. Quienes han quedado fuera de las historias estandarizadas de la filosofía, ya sea por su manera atípica de aproximarse a la realidad o bien, por quedar fuera de la red coherente de conceptos afines a una determinada escuela, corriente o tendencia ideológica (quedando varados más allá del método sostenido en la afirmación del *sí mismo* y en la verdad de un sistema o una unidad omniabarcante, violenta y total). Amantes del saber por igual, que se asoman eventualmente sobre las miradas otras que desde el horizonte de la alteridad y la reflexión colectiva nos provocan.

Debido a lo extensa y ambiciosa que resultaría la ocurrencia de reelaborar una historia del pensamiento, y en virtud también del espacio que tenemos destinado en esta etapa de nuestra formación académica cuya intención más que aglutinante es crítico-problemática y expositiva, y además de la carencia todavía de muchas herramientas y conocimientos para siquiera proyectar ese objetivo, no nos aventuraremos a dar esos pasos tan, por el momento para nosotros agigantados. Por estas y muchas otras razones, tomamos la decisión de abordar una obra y un autor, que resumen críticamente el ahínco ahistórico del pensamiento que ha tendido a compendiar los productos de la filosofía catalogando la información sincrónicamente, en lugar de dialogar con ella y con sus fuentes en el tiempo y en las circunstancias a las que pertenecen. Decimos una obra y un autor, queriendo paradójicamente, por supuesto, referirnos a varias obras, varias perspectivas y varios autores.

Hemos optado, sin eludir los riesgos que esto representa, elegir a un filósofo cuyas inclinaciones plurales e interdisciplinarias nos sedujeron desde el principio, curiosamente no desde los intrincados avatares de la reflexión conceptual, sino desde la casa de las letras y la imaginación literaria, sin por ello medrar su acento filosófico. Seremos testigos de cómo los estudios literarios habrán de establecer un estrecho parentesco con la historia de la cultura y el pensamiento, pues creemos que de manera inalienable se copertenecen. Presentamos en lo que a continuación se ofrece una perspectiva desde el pensamiento de la palabra acerca de la actividad crítico-dialógica de Mijaíl Mijailovich Bajtín, personaje cuya

vida y obra adquieren un valor central para la filosofía contemporánea, el cual podría resumirse en la gran apertura y capacidad para la sorpresa que inspira su trabajo.

Pero, ¿quién es este personaje? ¿Cuál es su origen y cuál su presencia o su ausencia en el campo de la actividad filosófica? Después de todo, ¿quién es Bajtín y qué representa su figura, qué nos puede decir un nombre tan poco familiar, acaso? Nuestra respuesta espera estar constituida, sin, claro está, lograr agotarla, por el trabajo que procuramos en las siguientes páginas.

Cuando uno estudia la obra de cualquier filósofo se puede percatar de entrar en diálogo no sólo con ese pensador en particular o esa obra en concreto, sino con un profuso concierto de voces, autores y obras. Tal como pasa con algunos de los mejores literatos de la historia de las letras universales. Aquí no nos encontraremos solamente con textos ni exclusivamente con una escritura, sino con varios universos de perspectivas e interpretaciones que se enlazan antagónicamente en un espacio compartido y pleno de valoraciones en combate. Esta zona habrá que referirla desde el umbral de la investigación filosófica que iniciamos al fenómeno social del lenguaje y de la palabra, comprendida por Bajtín como la *arena de la lucha entre los otros*.

Las biografías no serán jamás suficientes para recorrer enteramente el significativo camino del pensar y hacer filosóficos, por lo que nos adentraremos en la profundidad de las obras del autor desde sus primeras aspiraciones hasta las conclusiones jamás alcanzadas. Sabemos que, por mucho que se traten de comprender, las hazañas de esta personalidad enigmática permanecerán siempre incógnitas, al menos relativamente, una o varias personas que terminarán por desconocerse o bien, por reinventarse. Hemos de animarnos para contribuir en este tropel de ideas a la confusión generalizada. Pero, antes de dar inicio, valga hacer algunas acotaciones formales.

Hemos revisado, en su mayoría, la obra del autor en dos de sus traducciones. La española, a cargo, principalmente de la Dra. Tatiana Bubnova, adscrita como investigadora al Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México y conspicua estudiosa del trabajo de Bajtín durante las últimas décadas del siglo XX y principios del siglo XXI. Así como la versión inglesa, a cargo de Michael Holquist, Caryl Emerson, Vladim Liapnunov, Ladislav Matejka y I. R. Titunik. La traducción de esta versión al castellano es responsabilidad nuestra.

En lo que respecta a otra traducción hemos hecho la indicación correspondiente, así como para la explicación de términos forjados por el mismo autor que son comunes a lo largo de su obra, pero menos frecuentes en algunos círculos filosóficos, todo con el fin de facilitar desde un principio la lectura del texto y su inserción a la discusión filosófica moderna y contemporánea, alumbrando en su lugar otras complicaciones. En lo tocante al peculiar problema de la autoría de los textos, hemos decidido hablar de los textos deuterocanónicos y de los textos autógrafos, sin despegar el orden de su coautoría, sobre todo en lo que toca a los primeros (v.g.: Bajtín/Voloshinov, Bajtín/Medvedev, etc.).

Seguramente el saldo de nuestros descuidos será considerable, por eso dejamos ahora que el lector prosiga con la docta tarea de ahondar en esos desaciertos. Dejemos que responda Bajtín: “Incluso a su propio aspecto exterior el hombre no lo puede ver y comprender auténticamente en su totalidad, y ningún espejo ni las fotografías pueden ayudarlo; su verdadera apariencia sólo la pueden ver y comprender las otras personas, gracias a su ubicación extrapuesta en el espacio y gracias al hecho de ser otros.”²

E.J.R.M.

Ciudad Universitaria, otoño de 2007.

² Bajtín, M. M., “Respuesta a la revista “Novy Mir” en *Estética de la creación verbal*, trad. Tatiana Bubnova, Siglo XXI, México: 2003, p. 352.

INTRODUCCIÓN

Hacer filosofía en círculo

La cuestión que preocupa incesantemente a Bajtín a lo largo de su obra es la reformulación dialógica de la noción moderna de subjetividad o, leído desde su propio lenguaje y desde diversos ángulos (el fenomenológico, el translingüístico y el transestético), el imperativo filosófico de atender la crisis contemporánea del acto ético, la crisis de las teorías del lenguaje y la crisis del pensamiento estético, el primer conflicto al que hacemos alusión constituye el gran problema con el que pretendemos inaugurar nuestra investigación.

§ 1

El círculo que aquí mentamos está puesto desde afuera y puede tener varias significaciones dentro del propósito original de exponer y explicar los modos de ser del sujeto en la existencia, en la vida, en el lenguaje, en el conocimiento y al interior y exterior de la expresión estética. Momentos que a continuación explicaremos brevemente.

Primero, una *fenomenología arquitectónica de la responsabilidad*³ supone además de un contexto histórico-material, una base espacio-temporal concreta que motive el desarrollo o la formación del signo, que a su vez tiene un carácter ideológico, y por el que las relaciones humanas acontecen, reflejando y refractando su realidad. *Segundo*, la condición de posibilidad del ser, entendido como interacción verbal y del ser entendido como aparición de la alteridad, es el lenguaje (arena de la lucha de clases y arena de la configuración de intersubjetividades). *Tercero*, mi modo de relacionarme y ser con el otro es mediante el signo que se despliega posteriormente en el análisis fenomenológico de la persona y en la filosofía de los géneros discursivos, observación crítica y dialógica de la crisis de la persona y del acto ético. *Cuarto*, proponer un nuevo giro copernicano en la relación transestética y dialógica que acontece entre el autor, el héroe y el escucha dentro de la novela polifónica de Dostoievski, anticipando una posible visión sociológica del arte o una ontología social del acto estético.⁴

³ Sobre este tópico trataremos a fondo en el primer capítulo.

⁴ Valga acotar también que, aun cuando la extensa obra del filósofo ruso nos inspiró desde el principio para armar un hilo conductor que sirviera en la interpretación de su pensamiento, no hemos logrado consumir esta tarea, siempre infinita, sino iniciarla en el problema de su escritura. Por lo que el tema concerniente a la

Como hipótesis central sostenemos que el acto unitario basado en la naturaleza responsiva del hombre, del cual nos habla Bajtín desde sus primeros escritos, posee un carácter verbal. El círculo nos sirve como representación del dialogismo, dado que, sostenemos con Bajtín que el modo de ser de las personas es el acontecimiento, y éste se manifiesta en cada caso como respuesta, el ser se manifiesta en cada enunciado responsivo como lenguaje. Observamos, por consiguiente, que existe un estrecho vínculo entre la cualidad constitutiva y polémica del ser y su acto lingüístico como respuesta. El ser se da como respuesta, se hace como enunciado que participa de un peculiar diálogo.

Se trata *in nuce* del acto de la disquisición y de la distinción del *sí mismo* que ha sido destruido en virtud de su transformación y la del mundo, imposible de conjurar *more geométrico*. Ésta es una evidencia que vuelve aún más fabulosa la tarea del filósofo, que más allá de un rodeo metodológico, hace propio de su actividad el viraje histórico hacia la exposición de las contrariedades y los contrasentidos de su existencia autoral y coautoral, actividad responsable en la que se niega la muerte absoluta, en pos de celebrar *cada fiesta de resurrección de todo sentido*. Ya que, como veremos de la mano del autor, “un sentido descubre sus profundidades al encontrarse y al tocarse con otro sentido, un sentido ajeno: entre ellos se establece una suerte de diálogo que supera el carácter cerrado y unilateral de estos sentidos, de estas culturas.”⁵ Su estar en el mundo definirá su propia naturaleza filosófica: la creación y la recepción horizontal de mundos estratificados que interactúan desde dentro y desde fuera en la invocación de realidades varias referidas por el discurso y la palabra. La explicación del mundo ya no será más la abreviación del mundo, sino el despliegue de su diversidad. Sea, entonces, ésta la principal inspiración del siguiente trabajo: *la forma en que las intersubjetividades se construyen a partir del dialogo con lo otros y el modo en que se relacionan respectivamente con sus mundos*. Apuntemos que Bajtín buscó incansablemente formas inesperadas para mostrar que la gente nunca enuncia la última palabra, la razón siempre quedará postergada y en su defecto, la tradición

arquitectónica de la visión estética deberemos posponerlo para una ocasión futura. Sin embargo, nótese desde ahora que su presencia a lo largo de nuestras disquisiciones será constante. El giro al que hacemos mención nos trasladará a un concepto al que nos dedicaremos en un escrito próximo que, dada la amplia dimensión de esta investigación debe ser postergado. El giro representará, por un lado, el vínculo que salvará la distancia entre el mundo de la vida y el mundo de la visión estética, y por otro, dada su naturaleza translingüística, nos permitirá poder hablar de un viraje a través del cual el acto de la palabra poética y el acontecimiento de la palabra cotidiana se aliarán por razón de la diferencia.

⁵ Op. cit., “Respuesta a la revista “Novy Mir” en *Estética de la creación verbal*, trad. Tatiana Bubnova, Siglo XXI, México: 2003, p. 352.

filosófica ha buscado anticiparla. Siempre quedará la posibilidad de añadir alguna modificación que ratifique la cualidad ininterrumpible del diálogo.

§ 2

Surgió en Rusia una escuela de pensamiento, un círculo de reflexión extraordinariamente peculiar. Sus miembros se concentraron alrededor de la idea que concebía a la producción lingüística como esencialmente dialógica, en la crítica al centralismo que vivían las principales cuestiones sobre la significación de la palabra al interior de la vida social en general y de la creación artística en particular, examinando la manera a partir de la cual el lenguaje registraba los conflictos acaecidos en la médula de los grupos sociales. Los miembros del círculo incluyeron nombres de artistas, filólogos, científicos y filósofos, entre los que destacan: Matvei Isaevich Kagan (1889-1937); Lev Vasilievich Pumpianskii (1891-1940); Ivan I. Sollertinskii (1902-1944) entre otros. Así, transcurre el año de 1925, Mijail Mijailovich Bajtín (1895-1975) emplea los nombres autorales del Ivan I. Kanoev⁶, del crítico Pavel N. Medvedev⁷ (1892-1938) y de Valentín N. Voloshinov⁸ (1894-1936), otros miembros de esta innovadora escuela de pensamiento. Más tarde aparecerían en la escena una serie de nueve artículos y tres libros denominados “textos deuterocanónicos” que abordan algunos de los problemas estéticos y filosóficos más agudos de la época contemporánea, desde el pensamiento dialógico hasta la ética de la responsabilidad. En el año de 1963, se reedita y publica una de sus más conocidas y afamadas obras “Problemas de la Poética de Dostoievski” aparecida originalmente en 1929.⁹ En 1965, aparece el libro sobre “La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento”, también pensado como una extensión del libro sobre Dostoievski, donde se abordaría el problema del carnaval y una filosofía de la risa y la fiesta. Para 1973, dos años

⁶ Biólogo e historiador de la ciencia y autor de dos libros sobre Goethe en la década de 1960.

⁷ Renombrado crítico literario durante la década de los veinte. Teórico que centró su interés en temas como la poesía contemporánea y la psicología de la creación artística. Tuvo un interés sin igual por los trabajos de los formalistas y la investigación literaria en el mundo occidental.

⁸ Inicia estudios de Derecho en Petrogrado, interesado originariamente en la poesía y en la música. Después del traslado de Bajtín a Vitebsk, estudiaría lingüística en la Universidad, asistiendo a las reuniones del círculo. Su aportación pertenece, más que al ramo intelectual, al orden práctico y, en virtud de sus facilidades para desplazarse en instancias oficiales y a sus afinidades marxistas.

⁹ Un libro que resulta tal vez complicado de leer por su asistemática y su unidad *sui generis*. Se dibuja aquí una tesis sobre el universo de la novela en Dostoievski, explorando luego algunos géneros literarios menores, como el diálogo platónico y la sátira menipea, para finalizar con un programa de estudios estilísticos con ejemplos de análisis de novelas particulares. Vid. Bajtín, M. M., *Problemas de la poética de Dostoievski*, trad. Tatiana Bubnova, F.C.E., México: 2003.

antes del deceso de nuestro pensador, “varias fuentes autorizadas” –como nos informa T. Todorov–¹⁰ revelan que Bajtín es el autor o en todo caso el coautor principal de tres libros y de varios artículos publicados con nombres distintos en la Unión Soviética a finales de la segunda década del siglo XX, con temas como el marxismo, la filosofía del lenguaje y el freudianismo. Es de suponerse que habría crecido la intriga, ya detonada, entre los lectores, la complejidad para unificar su obra pasó de una crítica silenciada a un arrebato violento de inspiración sociológica y marxista del psicoanálisis, de la lingüística y de la poética practicada por el formalismo ruso. En 1975 fallece el filósofo y crítico literario, publicándose casi simultáneamente un nuevo libro bajo el título de “Problemas de literatura y estética” escrito al parecer en la década de los treinta. Saliendo después, en 1979, un nuevo volumen de textos inéditos intitulado “Estética de la creación verbal”, el cual comprende los primeros y últimos escritos de Bajtín, volviendo a emerger aquí el filósofo fenomenólogo de corte existencialista. Según Todorov, Bajtín se presenta en primer lugar como un teórico e historiador de la literatura, disenteríamos desde un comienzo, pues pensamos que se trata más bien de un sociólogo del lenguaje y del arte, y sobre todo un rasgo que indiscutiblemente dota de independencia a sus estudios, el reconocimiento de su propia filosofía, así como la adopción y transformación de las filosofías europeas contemporáneas. Es precisamente la ignorancia de su propio quehacer filosófico lo que Bajtín reprocha a los formalistas, al no reflexionar acerca de los fundamentos teóricos y filosóficos de su propia doctrina.

El refugio del silencio se contradice a sí mismo, aún así, la censura staliniana y la persecución hicieron de Bajtín un exilado circunstancial.¹¹ Esto hace de nuestra labor exegética, un desafío siempre presente, sobre todo cuando se tiene que exponer una posible alternativa para hacer inteligible y comunicable el pensamiento de un personaje tan inesperado y misterioso y en su escritura tan inconmensurable, como lo es M. M. Bajtín. Esa será, por lo tanto, una de nuestras principales tareas, situar al autor en relación con la evolución de las ideologías del siglo XX, y más aún cuando se trata de un filósofo que,

¹⁰ Todorov, Tzvetan, “Lo humano y lo interhumano, Mijail Bajtin” en *Crítica de la crítica*, Paidós, Barcelona: 2005, p. 81.

¹¹ Recordemos que durante este tiempo la Revolución Rusa había terminado dando comienzo un larga y violenta dictadura en la Unión Soviética, por la que Bajtín viviría un primer exilio interno en Kazajastán de 1930 a 1936, en Savelovo, aproximadamente a 100 km de Moscú de 1937 a 1945, en Mordovia de 1936 a 1937, y de 1945 a 1969, regresando finalmente a Moscú en 1969, donde moriría a la edad de ochenta años.

como sostiene Iris M. Zavala, pone en suspensión la autoridad para reforzar la ficción en una práctica de lenguaje orientada a la producción de pseudónimos, heterónimos, máscaras que le permiten explorar los aspectos centrados en la reflexión ético-estética.¹² Tanto así que, para Tatiana Bubnova, “entre nosotros y la generación de Bajtín hay una escisión; las claves para la comprensión están perdidas, y las posibilidades de la interpretación más o menos adecuada son conmensurables con algunas hipótesis históricas lanzadas a la palestra por el propio Bajtín.”¹³ Su trabajo se llevó siempre a cabo en colaboración con miembros de distintas disciplinas artísticas y académicas, en un ambiente en el que primaba la discursividad dialógica entre individuos y colegas adscritos a las ideas filosóficas modernas y contemporáneas desde el neokantismo, el marxismo y el existencialismo, hasta la fenomenología y el vitalismo.

Como ya habíamos hecho mención, entre los años de 1918 y 1920 se reúne un círculo de jóvenes estudiosos de las humanidades para hacer filosofía en círculo en la pequeña ciudad rusa de Nevel.¹⁴ Entre estos entusiastas intelectuales, además de Bajtín destacaba el apellido de Kagan, quien fuera conocedor de la filosofía de la escuela alemana de Marburgo, llegando a ser incluso discípulo de Hermann Cohen y Paul Nathorp.¹⁵ Veremos, pues, cómo mantuvo Bajtín, a pesar de haber bebido de tantas fuentes de la tradición filosófica antigua, moderna y contemporánea, la viva luz de la auténtica resistencia material y reflexiva, con respecto a Hegel, Marx, Lukács, Buber, Nietzsche, Kierkegaard y el propio Kant. “La idea del enunciado como respuesta y réplica permite dar cuenta –apunta Tatiana Bubnova reafirmando este aspecto– de la generación de la dialogía como una respuesta epistemológica a Kant y a las corrientes neokantianas, de las que se toma en préstamo el entramado conceptual”¹⁶, son respuestas a las que se integrarían después los aportes de la sociología y el marxismo.

¹² Zavala, Iris M., “Bajtín y sus apócrifos o en el nombre del padre” en *Bajtín y sus apócrifos*, (coord. Iris M. Zavala), Ánthropos / EDUPR, Barcelona: 1996, p. 133.

¹³ Bubnova, Tatiana, “Bajtín en la enrucijada dialógica (datos y comentarios para contribuir a la confusión general” en *Bajtín y sus apócrifos*, coord. Iris M. Zavala, Ánthropos / EDUPR, Barcelona: 1996, p. 15.

¹⁴ En realidad, Bajtín fue acogido por un grupo de intelectuales que también buscaba allí la calma de una vida provinciana, sobretodo después de 1918, cuando Rusia vivía aún el caos que sigue a la Revolución, una serie de problemas políticos que en la ciudad de Nevel adoptaban menor aspereza y mordacidad que en Moscú.

¹⁵ De hecho, a su regreso de Alemania, donde hubo estudiado filosofía en Leipzig, Berlin y Marburgo, atendiendo también a las conferencias de Ernst Cassirer, establece un “Seminario Kantiano” en el que varios temas tanto filosóficos como religiosos y culturales contuvieron la actividad del recién iniciado círculo bajtiniano.

¹⁶ *Ibid.*, p. 16.

Cuando se trata de la obra bajtiniana no hay una tradición o influencia absolutamente decisiva, en lo que respecta a la determinación ideológica de su pensamiento, son mareas frías y calientes, espacios antagónicos siempre muy destacables. Analizaremos en lo que a continuación presentamos las preguntas centrales de este entorno filosófico, el Círculo de Bajtín, problemáticas correspondientes a la significación ética, sociológica y estética de la vida en general y a la creación artística en particular, para llevar nuestro trabajo por las vías de la comprensión del lenguaje como el registro más sensible de los conflictos sociales y de la existencia humana, el elemento central de cohesión y abrigo de las relaciones del hombre y sus productos y del hombre entre los hombres.

Un propósito de nuestra investigación será, entonces, hacer una observación detallada de las reflexiones críticas que el filósofo ruso, junto con sus colegas en los diversos seminarios en los que participó y dirigió, hace con respecto a la realidad y materialidad de la palabra, comprendiendo a ésta por igual medida, tanto en el contexto artístico, literario y filosófico, como en el contexto también denominado como cotidiano y práctico. Para lo cual, analizaremos cuatro de sus conceptos más difundidos en Occidente, factores teóricos y estructurales que revisaremos con circunspección y que anteriormente adelantamos como cifras de distintas perspectivas para comprender el problema de la subjetividad, siendo éstos los referentes al “dialogismo” ético, lingüístico y estético; a la “interacción verbal”, a la “extraposición” (a decir de Bajtín, “el instrumento más poderoso de la comprensión, por el que la cultura ajena se manifiesta más completa y profundamente sólo a los ojos de otra cultura”)¹⁷ y el que podría ser considerado como el emblema de una posible nueva revolución copernicana, el descubrimiento de la “palabra ajena” y su desempeño en la generación discursiva. Como se puede apreciar ya, la investigación que emprendieron los miembros del círculo bajtiniano consistió, en primera instancia, en una descripción transdisciplinaria del campo humanístico.

Nuestro autor es todavía uno de los más importantes enigmas abiertos de la cultura europea del siglo XX, por la gran riqueza y originalidad de su obra, tanto la conocida como por la que habrá de revelarse en el futuro. Pero, máximamente, por la forma en que opera su pensamiento y la ubicuidad del mismo, es un auténtico lector de su propia escritura, un trabajador de la alteridad intertextual que se dedicó en su tiempo como autor a deconstruir

¹⁷ Op. cit., “Respuesta a la revista “Novy Mir””, p. 352.

la autoridad absoluta de quien escribe, del sujeto que vive y que en su vida se traduce constantemente.

§ 3

El trabajo interdisciplinario del que participa el filósofo y teórico literario cobrará un significado muy especial a la hora de darle una justificación y el debido seguimiento a nuestras observaciones. Huelga ofrecer una justificación histórica sobre la perplejidad que despierta un personaje quizá desvanecido por razones que también provocan intriga y recelo, quizás por el empleo de formas de comunicación indirecta; además de dar una visión ontológica-translingüística, que nos lleve por los caminos de su ética y su estética para desarrollar con base en una nueva y reformada lingüística filosófica las raíces del tiempo y la realidad. Recordemos que, la filosofía, por lo menos en una corriente o tradición de pensamiento, como lo es la continuadora de la metafísica occidental, convirtió especulativamente a la realidad en una ilusión, en otros casos se entendió como un titubeo, como una cámara indecisa al caracterizarla como un llano supuesto metodológico, del cual en ocasiones, en una determinada teoría, el filósofo podía dispensar, o como una simple máscara de la que se podía despojar al sentido para presentarlo en una forma más elemental y clara, verificable y correspondiente. Ya sea el sentido puro, la forma trascendente o la subjetividad limpia, perfecta, autoconsciente e intachable, etc. Situación que perpetró un grave anquilosamiento en las meditaciones filosóficas surtiendo de olvido al ser de la cosa plural misma, que demandaba una interpretación más próxima a lo que era y no sólo el reflejo subjetivo individualista y autocontenido en quien ora la calificaba ora la recibía deformándola o distorsionándola, descuidando por otro lado el reconocimiento de lo social, del discurso, de las voces que confluyen recíprocamente en el ser del acontecimiento. El ser exigía más que su invención o su mistificación. Esto nos lleva de inmediato a pensar el problema del reconocimiento del otro, tan aclamado por las últimas generaciones de filósofos del siglo XIX y las primeras generaciones del siglo XX, como lo fueron Edmund Husserl, Martín Heidegger, Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas, J. Paul Sartre, M. Ponty, Hans Geog-Gadamer y Richard Rorty, entre otros. Nos interesa sobremanera hacer un esfuerzo por insertar el pensamiento del filósofo ruso a las discusiones occidentales, cuando en realidad debemos suponer que él estaba desde un comienzo más inmerso que lo imaginable. Revisaremos, teniendo al frente esta consideración, cuáles son sus herencias y

sus proyecciones teóricas en las diversas corrientes del pensamiento contemporáneo para con ello tejer puentes y ampliar los horizontes de nuestra interpretación.¹⁸

Deberá atenderse también el caso de los ya mencionados integrantes asiduos o cercanos al Círculo de Bajtín, esto es, sus colaboradores más próximos, sus interlocutores, pues, en gran medida, fueron ellos quienes trajeron de diversas disciplinas, regiones y universidades europeas conocimientos de muy diversa índole, lo que permitió la reunión de varias tradiciones del pensamiento filológico-filosófico para dar una riqueza inigualable al pensamiento del autor. Personajes que se convertirían en figuras clave para desentrañar muchos de los ya mentados “textos deuterocanónicos” y de la reflexiones de Bajtín, sobre todo aquellas que se dieron en torno al problema del lenguaje y el marxismo, el psicoanálisis y el método formal en Rusia. Así, vemos que, el pensamiento de Bajtín representa no pocos problemas, el modo en que la dialogía implica el intercambio de papeles, como en el juego amoroso, en el que cada quien es el otro de sí mismo, sin llegar a coincidir nunca. Por consiguiente, creemos que la concepción ética de Bajtín se podría sintetizar en *ofrecer una visión dialógica del sujeto como respuesta responsable a la pregunta del otro*.¹⁹

§ 4

No obstante, la pregunta sigue en vilo. ¿Quién es Bajtín y cómo podríamos describir las cualidades más íntimas de su pensar? Comencemos negativamente. Cuando estamos frente

¹⁸ Bajtín se leyó en el mundo anglosajón y francés como un crítico literario de la tradición formalista o también como un teórico del carnaval y de las inversiones rituales de la jerarquía. Ésta, sin embargo, es aún una apreciación muy pobre y escueta. Véamos brevemente por qué. Inclusive muchos de sus lectores en la Unión Soviética vieron en Bajtín sólo a un filósofo religioso de la tradición ortodoxa. Pero no hay nada más errado. El trabajo temprano de Bajtín expresa más claramente la tarea que lo ocupó a través de su vida. Volver su dialogismo en una muy bien provista visión dialógica del mundo. Aquí se muestra la base filosófica en donde se revela, sin abandonar nunca esta convicción, valga decirlo, desde su teoría o crítica lingüística, su crítica literaria y su teoría social, la comunicación intensa entre esferas del conocimiento y de la experiencia humanas. Lo que no nos dicen muchos de sus biógrafos, es el hecho de que esa visión del mundo significa el desarrollo de una interpretación ética del mundo e incluso, si nos apuramos, la formación de una ética dialógica que imprimiría notabilidad en el aspecto social e individual de la persona y su acontecimiento en el mundo y en el arte. Iris M. Zavala, Tatiana Bubnova, Augusto Ponzio y los intérpretes de la academia iberoamericana y rusa contemporánea son algunos de los estudiosos dedicados a su pensamiento a través de cuyos escritos también haremos las pertinentes observaciones y críticas a lo largo de esta tesis. Julia Kristeva tocaría los vértices de la semiótica, el marxismo y el psicoanálisis. Además de las vastas teorías del discurso y el postestructuralismo, como derivados directos de las meditaciones bajtinianas. Holquist, Morson y Emerson, se dedicarían con mayor ahínco en la segunda mitad del siglo XX, ya en los contextos angloamericanos, al análisis de su estética y su aproximación ética, su *prima philosophia*. En Rusia, el formalismo de Eijenbaum, Shklovsky, Jakobson, etc., encendería una llama polémica muy aguda y provocativa para Bajtín y su círculo.

¹⁹ Zavala, Iris M., *op. cit.*, “Bajtín y sus apócrifos...”, p. 147.

a alguna obra de este personaje, nos postramos frente a varios, nunca frente a una sola persona, sino ante el desbordante río de su condición coautoral multifacética y heterónoma, la perspectiva acéntrica por la que se define ya un acto ético de comprensión que nos traslada, por igual, a un concepto empleado desde 1919: “la arquitectónica”, esto es, la forma en que se constituyen las cosas, las relaciones entre el yo y el otro, en lo que respecta a la ética, y la forma en que los autores construyen la unidad efímera llamada texto literario, en lo que toca a la estética. Una arquitectónica de la responsabilidad vinculará al ser del hombre con el mundo, al sí mismo con lo otro y los otros, actualizándose como unidad en la persona individual.

El giro lingüístico que vive nuestro tiempo se propone una reflexión anticipada en torno a un problema pospuesto o sustituido por muchos de los pensadores representativos del movimiento crítico de la razón y de la crisis de la civilización occidental: la cuestión o pregunta por el acto ético y la responsabilidad de la palabra, que se relaciona, como antes mencionamos, en el problema del sujeto y la existencia. Esta cuestión sólo puede comprenderse si iniciamos la búsqueda y la revaloración de la responsabilidad en el acto de crear, en el acto de decir. La pregunta por la ética tiene como condición de posibilidad una pregunta por el lenguaje. Por lo que ahora queremos introducir a lado de la voz y las ideas del pensador ruso M. M. Bajtín y del pensador alemán Ernst Bloch (para Heidegger era fundamental una ontología antes de la aventura ética), y partiendo de una metodología sociológica de los estudios filosóficos y literarios, la empresa activa y emancipatoria de pensar una *arquitectónica de la esperanza*, pensar el sueño concreto. ¿Es, metodológicamente hablando, necesaria una metafísica que fundamente una ética, o quizás el desarrollo de una ética primera nos ofrezca de qué hablar con respecto a una ontología de la persona? Una mayoría considerable de pensadores de la tradición alemana tal vez hasta la emergencia del pensamiento de la Teoría Crítica, denunciaron infructuosamente la urgencia de concertar una filosofía primera original en el saber del porvenir. Lo que sucedió es que esa arquitectónica de lo posible se vio fraguada por la construcción previa de una subjetividad fundamental. Hace falta, pues, que se cumpla ese anhelo que hasta la renovación de las conflagraciones internacionales se ha cultivado en vano, es urgente la labranza actual, el ejercicio dialógico por el reconocimiento de las éticas. La interpretación como diálogo se muestra siendo como la venia libertaria que el hombre urgentemente

requiere, y que por un periodo muy largo dejó pendiente. Uno de nuestros objetivos en este recorrido será, entonces, analizar la imbricación íntima que existe entre el acto ético como acontecimiento y el acto de la creación verbal como lenguaje, pues cabe desde este momento notar que, para Bajtín, el lenguaje es el signo social por excelencia, la enunciación es un fenómeno social a través del cual la realidad se transforma; el lenguaje, pues, pasa a ser no sólo la expresión instrumental, la exposición pragmática o el producto de una historia de cambios, sino el factor elemental y complejo mediante el cual la reflexión de la realidad se convierte en la refracción de la misma. El mundo aparece en la época contemporánea como un lugar en el que es imposible asumir ya una verdad absoluta. Se han minado, con esto, los cimientos de la razón cartesiana y el método científico ha sufrido los avatares de la vida, las propiedades activas y responsivas de cualquier cognición no simulada. En términos del filósofo alemán M. Heidegger, la encomienda del hombre consiste en ponerse a la escucha del ser, en tiempos en que los poetas parecen olvidados. La recusación de la palabra, el contenido ideológico que la hace ser lo que es, puede entrar en contradicción y en convivencia combativa con la filosofía del hermeneuta ruso, pero cabrá preguntarnos por lo que una ética tiene que decirnos, o mejor aún, por lo que la pluralidad de actos éticos tienen que señalarnos, por lo que la poesía puede destacar, desde su esencia dicente, y también por lo que calla en su enmudecer. Así como no hay una única verdad, no hay un observador privilegiado, ni una valoración última. No obstante, Bajtín no deseaba ser tomado en y por sus ideas como un relativista, más bien como un artesano de la resignificación ideológica. El mundo horizontal de Dostoievski se sostenía frente al mundo vertical de Dante, la comprensión frente a la jerarquía de lo real y lo trascendente.

Desde la lectura que T. Todorov emprende sobre Bajtín, y sobre todo con él, se lee una síntesis esquemática que podrá sernos de gran utilidad, aunque en su momento demos pie a una revisión crítica de la misma. Se trata de una síntesis de cuatro lenguajes diferentes localizados en la obra del filósofo ruso, mismos que interactúan y se comunican interna y externamente: el lenguaje fenomenológico, el lenguaje sociológico, el lenguaje translingüístico, y el lenguaje histórico social. Todorov distingue cuatro grandes periodos acoplados en estos cuatro lenguajes, según la naturaleza del campo en el que se contemple el pensamiento de Bajtín. Desde nuestra opinión, se trata de esferas que se comunican e

intersectan continuamente, sin ser ninguna de ellas parasitaria de la otra sino participantes mutuas. No hay un abandono del pensamiento arquitectónico, sino una constante aportación a éste para su reformulación. En lugar de actuar al margen de esta construcción, Bajtín vuelve siempre a ella, recuperando las nociones fenomenológicas hasta en las aproximaciones, aparentemente más distantes o disímiles. Según nuestra interpretación preliminar, creemos encontrar una fuerza activamente comunicativa de este entramado de lenguajes al acto ético, contra el relativismo y el dogmatismo.

Así las cosas, dividiremos nuestra investigación en dos partes. La primera abordará el problema de la arquitectónica del mundo real en lo que Bajtín desarrolla como una fenomenología del acto ético, dejando para un segundo momento el problema de la filosofía del lenguaje bajtiniana, y el de su posible inserción a partir de la reflexión inicial. Los dos primeros capítulos de nuestra tesis están dedicados a la introducción del pensamiento de Bajtín desde un punto de vista histórico e ideológico, pensados para abarcar el aspecto fenomenológico y vitalista, si se quiere, del ideario bajtiniano donde concretamente se estudiará la crisis del acto ético como el problema de la teorización de la realidad y del sujeto perdido en la abstracción de sí mismo. Analizaremos la visión desde afuera, desde el espejo, donde el otro se convierte en constitutivo del ser, fundamentalmente asimétrico con respecto a él. La revolución intersubjetiva bajtiniana se enfrenta con esto a la moderna revolución copernicana, la primera tiene en mente acudir a la crítica dialógica, mientras que la segunda sigue en muchos casos empeñada en la idolatría del sujeto solitario, puro e inmaculado.

Planeamos continuar en los siguientes capítulos con un balance crítico-filosófico en torno a las diversas escuelas e ideas lingüísticas modernas que Bajtín, junto con su colaborador V. N. Voloshinov, trabajan, por ser éste precisamente el principio de la crítica dialógica. Veremos cómo es justamente el pensamiento en torno a la realidad del lenguaje el que inyecta la atención sobre la necesidad de repensar los habidos modelos ontológicos, ya para ese tiempo en franca decadencia. De esta manera, seremos testigos de cómo el monologismo se enfrenta al dialogismo. Tocaremos el problema de la adopción crítica del marxismo contra la psicología y la lingüística subjetivistas, que actúan como si el hombre estuviera sólo en el mundo, contra las teorías empiristas que limitan el conocimiento de los productos observables de la interacción humana a resultados sensoriales. En un último

momento dentro de esta fase de nuestro proyecto exegético y de nuestra propuesta filosófica, pasaremos a analizar la formación del acto ético con relación al lenguaje y al carácter primordialmente social del mismo. Por lo tanto, *Hacer filosofía en círculo* consiste en interactuar y escuchar, compartir y colaborar, hacerse responsable de la palabra enunciada y del discurso que cada quien emite, dialogar para la creación. El actor del lenguaje como actor ético, entonces, se nos presentará como la figura del ideólogo, que en los escritos sobre la poética de Dostoievski, es personificado por el héroe, el ser de la metamorfosis, quien cambia de estado, como el lenguaje, que se hace y se sabe a sí mismo en su generación, en la conformación de su vida y de su ser.

¿Cuál es la filosofía del porvenir, cuál la *arquitectónica de la esperanza*? Bien lo estableció S. Kierkegaard, “Lo estético en el hombre es aquello mediante lo cual el hombre es inmediatamente lo que es, lo ético es aquello mediante lo cual llega a ser lo que será.”²⁰

La literatura, como veremos en lo que sigue, ha actuado siempre mediante la pluralidad de voces y de entornos. Desde afuera observamos lo bello y lo sublime, el interior mismo de lo que se escribe, se lee, se ve y se escucha. Bajtín opondrá el personalismo al subjetivismo, el autor biográfico al creador del héroe, el sujeto que se limita al yo y al otro, transitando siempre de la irreductibilidad de la entidad a la transindividualidad de la persona, el autor y el personaje. Como lo social no reduce a lo individual, ni se simplifica en ello, asimismo el individuo no puede ser allanado por el concepto. La arquitectónica responde a un proyecto muy vasto de reflexión y participación filosófica, es decir, de fiesta dialógica en la que no queda otra razón que sumergirse en la duda, y escuchar al otro. Así, esta aventura consistirá en participar del sentido que nace del encuentro entre dos o más sujetos en la intimidad exteriorizada. No estamos confinados a la libertad estructural, sino a la vivenciada en la existencia concreta, sentida e interpretada. Aún así no todo estará permitido, ni todo hallará siempre su correspondiente expresión. Pero si de algo podemos estar seguros es de lo que repetimos con Bajtín: *Todo sentido negará la muerte en la fiesta de su resurrección.*

²⁰ Esta cuestión será abordada en un próximo trabajo, como continuación de la presente investigación. La necesidad del otro es eminentemente estética, justamente el surgimiento de esta disciplina durante el siglo XVIII, manifiesta la crisis de la subjetividad moderna, la urgencia de una participación que ve, que recuerda, que acumula y que vincula a los otros continuamente. Y este oportuno comentario nos llevará por los caminos de la estética y la esfera del acontecimiento de la creación e interpretación verbal, donde el lenguaje resurge como manifestación intersubjetiva de la obra de arte y de pensamiento, el problema de la relación entre el autor y el héroe, análoga a la relación existente entre las personas.

Primera Parte

***SOBRE LA ARQUITECTÓNICA DEL
MUNDO REAL***

CAPÍTULO 1 UNA ÉTICA DEL ESPEJO, LA PRIMERA ARQUITECTÓNICA

Una comparación facilitará ante tus ojos lo que te expongo. ¿Has visto, Thérèse, espejos de formas diferentes? Unos disminuyen los objetos, otros los aumentan. Los hay que los vuelven espantosos, y otros que les prestan encantos. ¿Te imaginas ahora que si cada uno de esos espejos uniera la facultad creadora a la facultad objetiva ofrecería, de un mismo hombre que se contemplara en él retratos totalmente diferentes? ¿Y estos retratos responderían a la manera como ha percibido al objeto? Si a las dos facultades que acabamos de atribuir a este espejo, uniéramos ahora la de la sensibilidad, ¿no tendría hacia este hombre, visto por él de tal o cual manera, el tipo de sentimiento que le fuera posible concebir para la clase de ser que habría descubierto? El espejo que lo hubiera visto bello, lo amaría el que lo hubiera visto espantoso, le odiaría. Y sin embargo, se trataría siempre del mismo individuo.

Marqués de Sade, *Justine o los infortunios de la virtud*

Inacabamiento (nezaverðennost) es como M. Bajtín ha presentado al ser de lo humano (E. p. 370). Pero, ¿a qué se refiere esta idea? ¿Quién es, después de todo, el primer hombre? ¿Quién es el último hombre? ¿Yo o el otro, el otro o Yo? ¿Existe acaso un primer o un último hombre? ¿Por qué tiene pertinencia esta pregunta compleja, cuestión que en el escenario de nuestros tiempos no puede evitar mostrar su carácter absurdo e irónico, en la naturaleza de su modalidad y en su sentido que sobresale ocultándose? ¿Pretendemos acaso hablar ahora acerca de la fundamentación de una existencia central o de un sujeto de existencia real que anteceda al mundo o a otra realidad posible? ¿Es ésta la pregunta que nos ocupará a continuación? El primer hombre no se mienta aquí con la instancia de enmarcar cronológica o evolutivamente el recorrido existencial humano, ni de glorificar en modo alguno al *ego* narcisista cognoscitivo o metafísico, sino con la impronta de presentar el que, a nuestro parecer, es uno de los problemas fundamentales de la filosofía en la modernidad, el protagonismo activo de la conciencia histórica y fenomenológica del ser del hombre, el umbral del sujeto y el otro, una situación frontera que encarna surtidas concomitancias multidimensionales.²² No hay un Adán, ni un primer hablante en la historia del presente diálogo, lo único que esperamos prevalezca acaso sea la crítica de las embrolladas ficciones científico-instrumentales que lo intentan garantizar, la visión y el acto de un tercero. La interrogante central por una posible subjetividad conformada en una multiplicidad de visiones desde la ético-ontológica hasta la estético-metalingüística

²² Véase Malczuzynski, M.-Pierrette, “Yo no es un O/otro” en *Acta Poética*, no. 27 (1), primavera, U.N.A.M. / I.I.F., México: 2006, p. 25.

sintetizada en la unidad dialógica del acontecimiento. La presente investigación tiene que ver directamente con el modo de ser del universo imaginario del hombre y su verdad, aunque no todo sea una mera representación,²³ la realización plena de su ser en la comprensión ético-histórica y en el reconocimiento ontológico de su responsabilidad con el ser, el ser inesperado y la vida aérea y finita de la persona distinguida de la noción moderna de sujeto clausurado, abstracto, agénérico, neutro e inerte.²⁴ Estudiaremos la interpelación polifónica-discursiva de la existencia atendiendo a las interacciones dialógicas discursivas definidas por las relaciones entre diversos sujetos, por una parte, y por la otra, las relaciones dialécticas que existen entre lo sujetos y los objetos, con la intención fundamental de analizar este antiguo e ilusorio puente. El espejo, entonces, referirá a una evidencia que contesta a quien se enfrenta críticamente a sí mismo, aunque a través de él sepamos que no sólo somos interior. El reflejo es prueba de una exterioridad, de la representación, de la figura y de la imagen. Veremos que lo que acontece aparece y que lo invisible no puede reflejarse en el espejo.

Asimismo nos interesará la expresión de la persona concreta como autor/a de su destino y su existencia, como figura histórica de búsqueda emancipatoria. Hasta ahora se ha pensado más en función de una voluntad todopoderosa que subsume y somete, y no de manera tan suficiente como esperaríamos en función de una imaginación abridora y creadora de mundos. Sin embargo, no todas las realidades están disponibles a la visión del hombre, ni siquiera todas las que conciernen a su idea. La visión del sí mismo es la visión del otro, haciendo las veces de un espejo personalizado. Aun así, “sólo puede hablarse de una mirada al rostro especular propio cuando el individuo deja de volverse hacia el otro y se dirige al rostro que aparece como propio en la imagen reflejada, rostro del que puede apropiarse en ella.”²⁵ Expresado en otros términos, el fin de esta primera parte de nuestro escrito quiere consagrarse excéntricamente a la pregunta por el cuadro representativo y mapa conductor de la filosofía de M. M. Bajtín, es decir, aquello que simboliza la empresa

²³ Véase Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 1, Tusquets editores, Barcelona: 1983, 285 p.

²⁴ La inspiración de la poética de Dostoievski sobre Bajtín no deberá resultar tan inesperada, al considerarse a éste no como un romántico subjetivo encerrado en el mundo de su propia conciencia, sino como un realista consumado cuya nueva tarea es representar todas las profundidades del alma humana desde fuera de sí mismo, desde la persona y la palabra ajenas, el cuerpo doble de la verdad.

²⁵ *Idem*.

ética como hilo conductor en la vasta obra del filósofo.²⁶ No profundizaremos en los problemas inacabables de la representación, sino en una revisión comprensiva de la constitución del sujeto y del discurso relativo a la construcción imaginaria de la identidad sociocultural. Tengamos en cuenta que –como señala Michael Gardiner–²⁷ ni Marx, ni el círculo de Bajtín se vieron en la acuciosa necesidad de acotar con exactitud y sistemática precisión el término “ideología”, ni como debía operar este concepto en el mundo. Haciendo una y varias lecturas sobre *La ideología alemana* ya podemos vislumbrar una alusión algo restringida por la historia de las interpretaciones, que identifica a la ideología con una forma distorsionada o diferida de conocimiento, una falsa representación de lo real. La relación entre la verdad y la vida humana confluyen paralelamente con la pregunta por el sujeto y su existencia, que es también una visión de lo real.²⁸

Los hombres son los productores de sus representaciones, –aservera Marx– de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología de los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.²⁹

En realidad, la originalidad aportada por Bajtín en relación con la ética, que asciende y desciende por el medio refractario y representacional del lenguaje, con el conocimiento, con el discurso y la realidad, deriva en la cadena ontológica que muestra el modo en que la realidad del ser humano se conjuga con la realidad del ser del otro, del existente referido. Trataremos de rescatar el concepto de ideología, para pensar ya no en ella como una historia que colecciona hechos muertos o abstractos, ni como una acción imaginaria de sujetos ilusionistas. La ideología decimos, entonces, carga igualmente con una diversidad de verdades concretas que tienen que ver con la vida real, y no meramente con la

²⁶ Al hablar de imaginario, lo hacemos aventurándonos a sostener que la expresión de una interrogante de dicho calibre desborda el campo del pensamiento tradicionalmente denominado “filosófico”, llevándose a cabo su manifestación máxima en el espacio espectral de la literatura, donde el imaginario personal y social se despliega en todo su esplendor, haciendo ya alusión a la preeminencia ontológica de la obra de arte. Donde se construye una excentricidad íntima frente al sí mismo permitiéndole ser y valer por sí mismo, haciéndose, por igual, su propio observador y actor.

²⁷ Cfr. Gardiner, Michael, *The dialogics of critique, M.M. Bajtín and the theory of ideology*, Routledge, London and New York: 1992, p. 60.

²⁸ El problema de la ideología nos permitirá, sobretudo en la segunda parte de este escrito, engarzar el proyecto fenomenológico bajtiniano con el debate de una posible translingüística.

²⁹ Engels, Friedrich / Marx, Karl, *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México: 1974, p. 26.

especulación, sino con la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres.³⁰ La visión se devela como imaginación y fantasía, resulta para el sujeto en quien aflora la reunión de dos confusiones, la de la persona consigo misma y la que hace irrumpir, como supuso la razón poética de María Zambrano, al ver en el pensar. Pronunciarse por la diferencia de la conciencia en su representación, así será como la conciencia del hombre despierte, envuelta en la conciencia ajena (Bakhtin: 1982, 360).

La tendencia de la sociedad capitalista y de los agentes sociales a ella pertenecientes a atribuir la determinación de la historia de las ideas y de los sistemas filosóficos y religiosos que correspondían a éstas ideas constituía, para Marx, la causa principal o el resultado de la categoría de distorsión especulativa. Él mismo hizo más que evidente una cercanía o conexión necesaria entre la ideología y el idealismo filosófico. Llama, empero, la atención sobre la presunta objetividad y universalidad de esos sistemas, pues la ideología no se entiende aquí como un simple tipo de error lógico consecuencia de un sentido trastocado de prioridades conforme a la relación entre una causa y un efecto. Los sistemas, son reducidos por Marx, gran crítico de la Ilustración, a sistemas de pensamiento subvertidos por los intereses sociales ya sean conscientes o inconscientes. De toda interpretación habría que sospechar, porque cada una develaría la mascarada de una serie de intereses de índole político e ideológico ocultos, pero amenazadores. Esta hermenéutica tiene sus inicios en la crítica ilustrada sobre la alusiones metafísicas ennoblecidas y defendidas por la Iglesia y el Estado pre-moderno europeo en una suerte de calambre fantasmagórico que recorría todo el cuerpo del pensamiento occidental. La Ilustración se esforzaría por eliminar la niebla de la ilusión, el velo de Maya prometido por el pensamiento idealista. La crítica ideológica, por su parte, remontaría y descubriría una trascendencia práctica de las condiciones materiales de la clase dominante. Parece así, que este concepto de “ideología” dista mucho del que es empleado en el círculo de Bajtín, aunque la construcción marxiana de “ideología” pueda también entenderse como una estructura o condición histórica por la cual las circunstancias actuales del hombre comprometido al curso productivo de la sociedad aparece invertido en una distorsión espontánea. La dislocación o trastocamiento del conocimiento juega un papel funcional en la legitimación de la dominación de clase, desviando la atención del terreno real de la vida social hacia las abstracciones superfluas y el pensamiento idealista.

³⁰ Ibid., p. 27.

La capacidad de los individuos para percibir la verdad acerca de sus condiciones de existencia reales era obstruido por la abstracción dialéctica. La pretendida autonomía de las ideas y de los sistemas ideológicos era rechazada, por mor de una sustitución vigente con la investigación empírico-historiográfica sobre la producción y la reproducción de la vida social a través de la praxis humana, asentada en las circunstancias históricas particulares. Marx y Bajtín emprenden por eso un estudio de la actualidad y del acontecer real. La concepción material de la historia permanece constantemente en el terreno real de la historia, en la entonación de la palabra como praxis ético-política y ya no sólo en la lectura y la recepción de los fenómenos que le advienen; no explica la práctica desde la idea, pero explica la formación de la idea desde la práctica material. Sin embargo, empatando con Gardiner, creemos que es menester considerar a la ideología como un elemento integral del plano social-general por el cual los hombres producen y reproducen su vida social a través del *médium* de la praxis humana consciente. De modo que asumimos y afirmamos el papel activo de la conciencia en la apropiación y construcción de la realidad externa a través de la actividad humana práctica y social.

La experiencia de la modernidad se enreda en este ámbito crítico, la esfera del artesano perplejo que inventa su propia soledad, la hazaña ética de hacerse persona entre personas, la develación de las máscaras que se endurecen con el paso del tiempo penetrando hondamente en nuestro ser. El momento del albor del individualismo, cuando los individuos adquirieron la óptica de una mirada que les resultaba extraña y que era dirigida a ellos mismos, esa creación de la antigüedad europea, nos sigue y persigue en la época contemporánea, comienza y se repite la historia del ser humano deseoso, paranoico y obligado a la obsesión de estar solo. Pero, el individuo concebido absolutamente equivale a su abstracción, es decir, a la sustracción de todo contenido material y social de la realidad y de las circunstancias. Es una experiencia de vacío y de espanto la del yo extraviado en sí mismo, vuelto sobre el espejo de su dominio, el poder de la ilusión intransferible e impenetrable. Sócrates en su imponderabilidad reconstruido teniendo miedo de sí mismo, del oráculo y del destino, de su conocerse a sí mismo para hacer de nuevo la pregunta por el ser. Un terror que se ha trasplantado desmembrándose y proyectándose de muchas y variadas maneras, de una generación filosófica a otra, en Dios, en Ser, en Tradición, en Mente, en Cuerpo, en Sujeto, en Mónada, en Historia, en Espíritu, en Movimiento, en

Contingencia, en Permanencia, en Aire, en Tierra, en Agua, en Verdad, en Unidad, etc. “En diferentes épocas –asiente Bajtín– y en varias cosmovisiones el destinatario superior y su comprensión de respuesta idealmente certera adquieren diversas expresiones ideológicas (Dios, verdad absoluta, juicio de la conciencia humana desapasionada, pueblo, juicio de la historia, ciencia, etc.).³¹ El espejo enfrentado al mundo y a la vida de la conciencia humana no sólo es un reflejo constructivo, sino una refracción dialógica verdadera. Esto no muestra una incapacidad ni una distorsión del alma, ni una impureza óptica, no se trata de alguna evasión patológica, sino de un concilio entre la realidad y su conformación imaginaria-real. Por lo tanto, no abordaremos la pregunta por el sujeto frente al canon axiológico actual dado por la sociedad, ni a partir de las formas patriarcales de fragmentación genérica, a partir de un bloque hegemónico, sino desde el interior de los procesos interdiscursivos cuya principal fuente son los textos y los actos, campo de resistencia ante el dominio, la destrucción y la exclusión, esfera que se contrapone a la empresa científica de un monodiscurso que anduvo en pretensiones de ser el modo decisivo a través del cual se nos presentaba todo lo que es. Ahora cada vez que el sujeto quiere rozar su realidad, no le queda otra alternativa más que imaginarla y sumergirse en el acto invisible de su creación.³² El principal conflicto radica en ampliar la experiencia racional que sirvió de móvil a esta tradición filosófica, hacia la experiencia dialógica,³³ la experiencia desde el ser como acontecimiento y a su vez como interacción responsiva. La autoridad de la autorreflexividad subjetiva monológica, necesitaba de la reflexividad dialógica aunada a la experiencia crítica.

Una obra, igual que una réplica del diálogo, está orientada hacia la respuesta de otro (de otros), hacia su respuesta comprensiva, que puede adoptar formas diversas: intención educadora respecto a los lectores, propósito de convencimiento, comentarios críticos, influencia con respecto a los seguidores y epígonos, etc.; una obra determina las posturas de respuesta de los otros dentro de las condiciones complejas de la comunicación discursiva de una cierta esfera cultural. Una obra es eslabón en la cadena de la comunicación discursiva; como la réplica de un diálogo, la obra se relaciona con otras obras-enunciados: con aquellos a los que contesta y con aquellos que le

³¹ Bajtín, M. M., “El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas” en *Estética de la creación verbal*, trad. Tatiana Bubnova, Siglo XXI, México: 2003, p. 319.

³² Cfr. Auster, Paul, *La invención de la soledad*, Anagrama, Barcelona: 2006, 244 p.

³³ Entendamos aquí “dialogismo” con Bajtín, como esa relación entre sujetos que funciona como principio filosófico central de su concepción del lenguaje y de la vida social en su conjunto. En la obra del filósofo, los significados del término son variados, pero se puede comenzar por su comprensión etimológica, que refiere a la interacción de dos o más *logos*, cada uno con sus propios valores, voliciones y posicionamientos. En realidad, el dialogismo va mucho más allá del discurso antropológico, donde la alteridad es planteada como un elemento de oposición respecto a la identidad del sujeto.

contestan a ella; al mismo tiempo, igual que la réplica de un diálogo, una obra está separada de otras por las fronteras absolutas del cambio de los sujetos discursivos.³⁴

Transitar del personaje a la persona se comprende también como pasar del receptor al participante, del llano intérprete al comprensor que entra al texto, como si se tratara de un diálogo con otra conciencia. Tomar responsabilidad por la vida significará, entonces, salir de la figura del impostor y crear la de la persona que se coloca en el foro para resistir y responder, no como un principio unitario más entre los ya nombrados, sino como el ser del acontecimiento actuante. La creación de la persona, así como la creación verbal, configurada no sólo a partir de la historia social, sino de la historia individual, proyectará al ser del individuo/lector/autor más allá de cualquier distorsión ideológica o deformación social. La comunicación humana, bajo esta perspectiva, es el acontecimiento que en la vida real no se caracteriza por ser un mero intercambio de mensajes fundamentado en un código compartido y en el consenso o consuelo del sentido, sino que, por el contrario, se tratará de una tensión vivenciada entre discursos y pensamientos, por demás diversos, cada uno con su propia proyección axiológica respecto a la respuesta y al mensaje, a su objeto, al código, al emisor, así como a los marcos de interacción e interpretación. Considérese a ésta como una primera aproximación de lo que Bajtín nos invitará a pensar como una ontología de la diferencia derivada de una *filosofía del acto ético*, expresión primera del pensamiento autoral de la responsabilidad existencial.

1. Fenomenología arquitectónica de la respuesta. Investigación del acto ético.

1.1 El nacimiento de las preguntas. El recorrido histórico de la idea.

Cada cambio de estación produce movimientos en todas las escalas de la realidad. No es la excepción el paso moderno de la primavera de los principios supremos al invierno de los fundamentos, tránsito en que la conciencia de la misma transformación apresura la crisis más profunda del espíritu humano, el temor a la nada. El escepticismo exacerbado y el declinar de las religiones provocan una grave fisura secular expresada como la concepción de un cisma entre lo humano y lo divino. El esfuerzo de negar la creencia en un

³⁴ Bajtín, M. M., “El problema de los géneros discursivos” en *Estética de la creación verbal*, trad. Tatiana Bubnova, Siglo XXI, México: 2003, p. 265.

alma inmortal, llevó en el siglo XIX a traer a primer plano el sentido del yo. Desde un principio podemos auspiciar, sin embargo, que el desarrollo de una ontología fundamental o del cercenamiento del tejido axiomático del razonamiento o su comprobación matemática, batallas de la intrincada búsqueda de esencias o núcleos duros que debieran contener los elementos conformadores del ser, no está entre nuestras primeras ni últimas escalas dentro del presente trayecto, incluso cabe, desde este momento, anunciar que esos antiguos proyectos cargan con varios menoscabos que la historia del pensamiento ha develado explícita e implícitamente, en general todos dirigidos al centro subjetivo como donador de ser, al eje de las doctrinas que derivaron en un maltrecho positivismo ideológicamente violento. Cuando el individuo es considerado como un ente único con aspiraciones propias y su vida se sacraliza emulando el conocimiento divino sobre los hombres, elevando el valor de la vida extremadamente, anidando el poder de la voluntad en la tensión que la conciencia occidental había esgrimido entre lo racional y lo no racional, la claridad diurna, la embriaguez, el sueño. El movimiento ha consistido en pasar de las teorías científicas que explican o destruyen la interpretación a las teorías radicalmente reactivistas o escépticas. En cambio, Bajtín tiende a ver estas posiciones opuestas como igualmente clausuradas al descubrimiento y a la sorpresa, al ser de lo inesperado, cada vez más hostiles al verdadero diálogo. Más que festejar los rituales que afirman la “alegre relatividad” de todas las cosas, el autor ruso pide la resurrección de la palabra que realmente significa y se hace responsable de lo que dice, de lo que hace. Es la libertad de lenguaje en su propio reconocimiento a través de lo que no es él mismo, es decir, de la pluralidad de posibilidades, imágenes e ideas que despierta. La responsabilidad ontológica, significa a su vez una responsabilidad ética, la cual supone un mundo, circunstancias, acontecimientos y actos, todos manifestados por la magia social del lenguaje.

Heidegger evoca el pensamiento de Hegel, cuando éste último asevera que “el puro ser y la pura nada son lo mismo” (*Ciencia de la lógica*, libro 1, WW III, p. 74). “Ser y nada se pertenecen mutuamente, –sostiene Heidegger– pero no porque desde el punto de vista del concepto hegeliano del pensar coincidan los dos en su indeterminación e inmediatez, sino porque el propio ser es finito en su esencia y sólo se manifiesta en la trascendencia del *ser-ahí* que se mantiene fuera, que se arroja a la nada.”³⁵ Bajtín, en ese sentido se alejará de las

³⁵ Heidegger, Martín, “¿Qué es metafísica?” en *Hitos*, Alianza, Madrid: 2001, p. 106.

meditaciones metafísicas y de otras profanaciones de la realidad, porque es conciente de su lugar autoral, del poder inherente en su ejercicio discursivo. Criticará agudamente la involución nihilista del pensamiento occidental que en su pretensión de totalidad borró del mapa a la realidad de la amplia gama de esferas de la experiencia humana. Propondrá una nueva metodología de investigación para las humanidades en la que se practique la puesta activa en el lugar del otro a fin de aproximarse a la percepción interna de la cultura, sin excluir la participación cultural del investigador, su visión externa. Pues, el diálogo genuino siempre presupondrá que algo, pero no todo, puede ser conocido. “Tanto el relativismo como el dogmatismo excluyen igualmente todo diálogo auténtico, el hacerlo ora innecesario, ora imposible.” (PPD, p. 102.)

Tal vez la contribución más radical de Bajtín se halle enclavada en su reformulación de las oposiciones tradicionales: del individuo con la sociedad, del uno con el otro, de la enunciación específica con la totalidad del lenguaje y de acciones particulares con el mundo de normas y convenciones. En su particular replanteamiento de las funciones ideológicas disuelve las oposiciones binarias tradicionales.³⁶ Como veremos, la crítica de Bajtín se enfrenta a un problema dado, alcanza a sumergirse en las, a veces, adversas profundidades de las numerosas regiones del pensamiento. “Su principal área de investigación –como bien resalta Susan Petrilli– fue la teoría y la crítica de la literatura, aunque trabajó de manera tal que logró romper los límites internos no sólo de la ciencia literaria sino del arte en general”³⁷ y nosotros añadiríamos de la filosofía misma. Entre los problemas fundamentales de la metafísica, de la que Bajtín estuvo al tanto, se encuentra también la amarga contradicción que K. Marx sometió a profunda crítica en su máxima obra *El capital*, el carácter fetichista de la mercancía y la cosificación del mundo, la desertificación ética y la supresión de lo que intenta defender a ultranza lo humano abstracto, diluyendo calculadamente la figura y el sentido del hombre. Inscrito en la embestida contra la teoría tradicional de la ideología, Bajtín rechazó a la determinación abstracta “base determinante / superestructura determinada”, que se defendía como un indicador clave de la versión economicista del marxismo, por mor de un mejor registro de

³⁶ Vid. Morson, Gary Saul, “Quizá Bajtín” en *Bajtín, ensayos y diálogos sobre su obra*, U.N.A.M. / U.A.M. / F.C.E., México: 1993.

³⁷ Petrilli, Susan, “Los valores y las ciencias humanas en Bajtín” en *Diálogos y fronteras: El pensamiento de Bajtín en el mundo contemporáneo*, comps. Ramón Alvarado y Lauro Zavala, U.A.M., B.U.A.P., Nueva Imagen, México: 1993, p. 77.

la especificidad y la independencia de los fenómenos ideológico-culturales que dicta la base. Se renunciará a la serie de dualidades metafísicas: sujeto/objeto, simbólico/real, ciencia/ideología, debilitadoras y de poca ayuda, a la hora de entrar de lleno al problema de la crítica ideológica. Se hará un énfasis concomitante en la ideología como una fuerza material con una eficacia práctica para formar e influir en las relaciones sociales. Bajtín está lejos de postular la idea de un sujeto trascendental, base coherente de una determinada red de categorías. Al contrario, como Marx ya lo había notado, Bajtín reconfirma el carácter provisional y desguarnecido del hombre. Aunque será ineludible pensar la dimensión simbólica de toda actividad humana. Así como el capitalismo transformó las relaciones de las personas entre sí y consigo mismas, el pensamiento especulativo antiguo, medieval y moderno confundió la experiencia sensorial con una reprobable ilusión, con el “velo de maya”, donde el mundo de la verdad estaba únicamente dispuesto en la trascendencia de la corporalidad, del tiempo y del espacio. El sujeto es el punto de partida del problema, ya no el sujeto de la certeza, sino el sujeto en su juego con el otro que lo interpela. El sujeto, tanto como figura especulativa, como figura real-concreta, no escapa a la historia y al proceso de su realización. Si acaso pudiera haber un fundamento éste sería la libertad de fundamento, el diálogo entre la apertura del mundo y la apertura de la persona, aquella que advierte que es ella misma, yo que advierto que soy yo, soy siendo, y que un destino me espera al configurarlo.³⁸ El que yo desvele mi propia identidad no consiste en el autodescubrimiento solitario del yo, sino que su significación estriba en el proceso dialogal mismo, por el que me abro a los demás. La propia identidad dependerá, en forma crucial, de las relaciones dialógicas propias con los demás.³⁹ Un nuevo énfasis en la manera en que se relaciona a la ideología con la constitución de la subjetividad y la identidad social, llevará al filósofo ruso a dar un giro en el pensamiento de la ideología y de la imaginación dialógica, pues se comprenderá a la misma, como un aspecto de la condición humana alrededor del cual los seres humanos viven su vida como formación plural e intersubjetiva, como actores conscientes en un mundo que tiene sentido para ellos de diversas formas. Y ésta es una de las razones principales, por las cuales creemos, Bajtín proyecta su pensamiento hacia la problematización crítica de la configuración y

³⁸ Cfr. Heidegger, Martín, “De la esencia del fundamento” en *Hitos*, Alianza, Madrid: 2001, pp. 109-149.

³⁹ Cfr. Taylor, Charles, *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”*, F.C.E., México: 2001, pp. 52-55.

transformación de la subjetividad humana. Dejando de ver a la ideología como una forma falsa de conciencia, un sistema de falsas representaciones, bien, como simple error cognitivo. La ideología pasará a considerarse más bien, como conciencia social, reconociendo, el papel organizativo y constitutivo-estructural que juega en la *arquitectónica* del mundo social, el terreno de la lucha simbólico-cultural, el principal índice, el lenguaje, a través del cual los conflictos sociales son registrados, y ya no como una imposición de valores particulares hegemónicos y de creencias sustancialistas, en función de la incorporación de las masas a la estructura normativa prevalente.

La pregunta y la respuesta no constituyen relaciones o categorías lógicas, no entran en una única conciencia clausurada en sí misma. Toda respuesta genera ella misma una nueva pregunta, esa es la historia de la filosofía y de la existencia humana. Bajtín sostendría que la pregunta y la respuesta suponen una *extraposición* recíproca, la transferencia que ocurre entre el yo y el tú al salir de sí mismos para afirmarse.⁴⁰ Si la respuesta no es autosuficiente con respecto a la producción de una nueva pregunta, deja de formar parte del diálogo y participa en el conocimiento sistémico impersonal en su esencia.

Por medio de los textos producidos durante los años veinte por Bajtín, Medvedev y Voloshinov se vislumbra ya una clara afinidad con la teoría de la ideología. Comentan al respecto Bajtín/Medvedev:

Lo que hace falta es justamente una doctrina sociológica, adecuadamente desarrollada, acerca de la especificidad del material, la forma y los objetivos de cada una de las áreas de la creación ideológica. [...] Es necesario rellenar la falta entre la doctrina general acerca de las superestructuras ideológicas y el desarrollo concreto de los problemas especiales. Es preciso superar las ingenuas precauciones en el sentido de que la peculiaridad cualitativa de las creaciones ideológicas pueda de repente resultar no sociológica. [...] Todos los productos de la creatividad ideológica representan objetos materiales, partes de la realidad que circunda al hombre. [...] El principio primero del cual debe partir una ciencia marxista de las ideologías es el principio de la plasmación material y de la objetividad total del hecho dado respecto de toda la creatividad ideológica. Todo se encuentra en el mundo exterior y objetivo, todo es accesible al método único y objetivo de conocimiento y estudio.⁴¹

La ideología, pues, no es una pasiva o distorsionada reflexión de lo real, es una fuerza formidable y material con derecho propio; significativa como poder material, constituye la dimensión simbólica de las relaciones sociales, un elemento inexorable de cualquier actividad humana y de la subjetividad humana, jugando su papel al estar central y

⁴⁰ Cfr. Bajtín, M. M., "Hacia una metodología de las ciencias humanas" en *Estética de la creación verbal*, trad. Tatiana Bubnova, Siglo XXI, México: 2003, p. 390.

⁴¹ Bajtín, M. M. (Medvedev, Pavel N.), *El método formal en los estudios literarios*, trad. Tatiana Bubnova, Alianza, Madrid: 1994, pp. 42-48.

periféricamente implicada en los procesos de la significación en los que participa el lenguaje, y que pertenecen, desde luego, a la formación práctica de la persona y de las sociedades. Esto también podría derivar en una sociología del signo, una sociología de la conciencia, una semiótica de la vida cotidiana, en menor medida que una axiología pragmática de la vida cotidiana.

En el mismo período en que se discutía el problema de la responsabilidad y se proponía a la vida como existencia inconclusa y al ser del hombre como lo abierto para sí mismo yendo simultánea y valorativamente adelante de sí mismo, sin coincidir nunca con lo que uno es, surcaban las avenidas del pensamiento bajtiniano dos ideas sumamente radicales; ambas atravesadas por la descripción fenomenológica: *el problema de la realidad moral* y *el problema de la realidad artística*. Katerina Clark y Michael Holquist, ambos comprometidos estudiosos de la vida y obra de Bajtín, nos informan a contrapelo la vida de ese ser humano en la magnífica obra biográfica dedicada a su existencia autoral, filosófica y propiamente vital.⁴² En este documento se postula que entre los años que van de 1918 a 1924 la agenda temática escrita en torno al problema del reconocimiento de la diferencia cobró forma a través de una serie de textos, ninguno de los cuales parece ahora presentársenos en su completud, lo cual ya avizora un grave dilema hermenéutico. El texto que conocemos como *Hacia una filosofía del acto ético*, vio la luz en lengua rusa desde el año de 1986, y hasta hace apenas poco más de una década, fue traducido al inglés, al italiano y, por fortuna, aunque con un retraso considerable, también se hizo llegar a los lectores hispanohablantes. Estos textos no constituyen fragmentos de diferentes trabajos, sino que representan diferentes intentos por escribir un mismo y único libro, al que Bajtín jamás asignaría un título, pero que ha sido por algunos investigadores denominado “La arquitectónica de la responsabilidad”. Este trabajo es sólo el principio de un proyecto filosófico más amplio. Consiste materialmente en dos vastos fragmentos, donde se plantea el problema de apreciar el momento de la contingencia o eventualidad, el acto en su valor y en su unidad de vivo devenir y de autojustificación, como evento único e irrepetible. La “responsabilidad” constituye un concepto central en torno al cual el acto y la subjetividad se someterán a análisis, no se trata de un concepto jurídico, ni de una norma de un código

⁴² Clark, Katerina / Holquist, Michael, *Mikhail Bakhtin*, The Belknap Press, Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts and London, 1984, 399 p.

abstracto, Bajtín lo piensa, en cambio, como *el modo de vincular la circunstancia concreta de un hombre al mundo, a sí mismo y al otro*.

El problema nodal del libro *Hacia una filosofía del acto ético* ha sido subrayado por la presencia de los siguientes conceptos: *responsabilidad, unidad/unicidad, acontecimiento, teoría, moral, ética, acto, lugar único y singular*. El acontecimiento del ser concebido a través del desarrollo de varios conceptos desde las figuras de “autor” y “héroe”, hasta la expresión del yo y de la conciencia del otro. Como bien apunta Christina Karageorgou, es que “alrededor de estos términos se desarrolla una manera de ver el ser responsable de sus actos y circunstancias en su suceder en el mundo.”⁴³ Debe de una vez reconocerse que dicho trabajo es de una evidencia filosófica asombrosa, pero debe decirse también que no encaja tan fácilmente en los galrones disponibles hasta el momento del discurso filosófico.

Bajtín se encontró siempre entre la realización en proceso de una *philosophia nova* y el compromiso con la materialidad histórico-social. Sin embargo, nos distanciamos mucho de Clark/Holquist cuando opinan que se trata de una obra comprendida como un tratado sobre ética en el mundo de la experiencia cotidiana, de un libro de filosofía moral, como si se tratara de una especie de axiología pragmática, como se verá y justificará negativamente más adelante.⁴⁴ Bajtín, creemos, está lejano a proponer los principios de una ética de tendencia esencialista o una axiología jerárquica. En su lugar genera una práctica dialógica de pensamiento ético concentrada en la unidad concreta y activa del conocer práctico y descentrada de la visión trascendental o sustancialista de raigambre aparentemente especulativa. Este proyecto crítico aporta a la interpretación filosófica y estética de la obra bajtiniana importantes y sólidas claves. Su escritura es de carácter analógico y lleva como consigna abrir preguntas, no resolver problemas, sino presentarlos. Producto de una situación, que nos habla también de la gran particularidad del texto y de la serie de conceptos redescubiertos y reelaborados que lo conforman. Siguiendo esta línea, por muchas razones de influencia fantasmal a lo largo de la obra bajtiniana, se hace evidente la organización de la categoría del otro (la alteridad) mediante la representación estética, y las categorías de “ser” y “acto”. El pensamiento propio y su contenido, significan la

⁴³ Karageorgou, Katerina, “Mikhail Bajtín. *Toward a Philosophy of the Act*” en *Acta poética*, no.18/19, I.I.Fil. U.N.A.M., México:1997-1998, p. 419.

⁴⁴ Bajtín, M. M., *op. cit.*, “Hacia una filosofía del acto ético”, p. 63.

representación del acto individual y responsable. La persona actúa a través de su vida, y cada acto de su vida, es así, en tanto que ético.

Bajtín dedicaría la primera parte de su investigación, que como se ha dado constancia quedó incompleto, al examen de los momentos arquitectónicos primordiales, vértices de un mundo ya no abstracto, ni pensado, sino como él mismo expresara “vivenciado”.⁴⁵ Una segunda fase de su estudio estaría abocada al acto estético en cuanto proceder ético, ya no desde la obra, sino desde la perspectiva del autor, como participante responsable, en lo que denomina Bajtín una “ética de la creación artística”. Esta parte y las siguientes jamás podrían encontrar conclusión. La tercera parte se consagraría a la ética de la política y finalmente, una cuarta sección destinada al ensayo sobre la ética de la religión. En el presente trabajo trataremos de abordar las dos primeras partes de la investigación, ya que creemos que mientras la primera plasma el propósito de desarrollar una filosofía nueva centrada en la existencia singular del individuo y su responsabilidad conforme a su propia historia y la historia de los otros de la que también forma parte desde el principio hasta las últimas fronteras del ser, el segundo momento plantea al lenguaje y al arte, en particular, a la novela, como los principales garantes del mentado acontecimiento. La historia de la filosofía recorre su camino paralelamente y en diálogo con la creación verbal, una filosofía de la historia basada en una filosofía de la novela no suena ya tan descabellado, pues, es la historia de la recepción y la conformación del imaginario social y literario en su producción viva la fuente externa primera del pensar filosófico, considerar la literatura como un *organon* de la historia, propuesta hermana de la reflexión estética de Walter Benjamín. Se podría así abordar a la literatura, en primer lugar, como un sistema de demostraciones que sirven de auxilio en la organización de un determinado razonamiento del conocimiento.

Para su articulación, el texto de 1924 debe encontrarse con un legado heterogéneo de campos. Se podría decir ya que la obra bajtiniana se desarrolla al interior y exterior de un campo polémico, y obtiene, por consiguiente, variadas interpretaciones. La pluralidad de agentes discursivos es una de las principales características de su trabajo. De hecho, casi todos los ejemplos del análisis bajtiniano proceden de la creación literaria y sus producciones. Destacadas son, por ejemplo, la serie de metáforas teóricas empleadas y que cunden en sus escritos (v.g.:arquitectónica, acto, polifonía).

⁴⁵ Op. cit., “Hacia una filosofía del acto ético”, p. 60.

Desde el comienzo téngase en cuenta que los dos discrepantes interlocutores del desarrollo bajtiniano sobre la reflexión ontológica y la comprensión ética son el relativismo y la filosofía trascendental. El propio Bajtín hace uso constante de términos acuñados por el pensamiento kantiano y neokantiano, por lo que en su afrenta con la filosofía de corte trascendental también conversa cálidamente. Por otro lado, pronto se hará hincapié en el punto de vista de la “persona” en el evento o acontecimiento del ser, lo cual ha producido ya algunos reproches dirigidos a Bajtín por tener una inclinación favorable al relativismo. Un problema inicial se presenta al hablar sobre la realidad de la diferencia, de donde emergen las diversas voces de Bajtín al plantear el problema de las relaciones entre el sí mismo y el otro y la acuciosa cuestión sobre el modo en que la apariencia de la semejanza o igualdad brota de la realidad misma de la diferencia, recuperando así uno de los conflictos más añejos, sin ser por eso menos vigentes, del pensamiento filosófico, el conflicto pendiente de solución y concerniente al reconocimiento del otro y de los otros, sobre todo a partir de la modernidad. Esta inquietud se mantendrá constante a lo largo de la vida del pensador ruso, pues habilita ya la estructura de una aspiración y un proyecto filosóficos que se disparan polifónicamente en muchas y variadas actualizaciones. Es la vocación por la alteridad y la diferencia la que rondó junto a los pasos de Bajtín por un Occidente ansioso de desoccidentalizarse. Cabe preguntarse, por la posible carga metafísica que conlleve el primer discurso bajtiniano, por las posibilidades de la centralización del yo sobre el mundo, sobre la validez de los principios formales de la intuición y la evidencia como modos privilegiados de acceso a la trascendencia de lo real, pues, bajo una observación crítica estos elementos que pronuncian la cuestión sobre el modo en que entablamos trato o relación con el mundo, velan por igual por la justificación de la responsabilidad y la libertad. Cierta comprensión de la primacía de los otros sobre la individualidad personal del yo podría desentenderse de la irreductible función donadora de sentido del sujeto, un yo que no es sólo sujeto en los otros, sino un sujeto para lo otros. Sostenemos que el otro de *Hacia una filosofía del acto ético* delinea simbólicamente la materia plural de la alteridad concreta, no es un otro abstraído de la realidad, sino un otro combativo real que se inserta en la configuración del mundo y de sí mismo, protagonista principal de la apertura del mundo y participante de la lucha social, por lo que en lugar de singularizarse se pluraliza en el conflicto entre varios otros. Tomemos en cuenta que la historia de los otros puede ser

interpretada y vivenciada como la historia de la opresión de la concreción del individuo por el ser anónimo de una entidad en cuya formación apenas se registra la presencia activa del sujeto individual. Los procesos cognoscitivos exigen la categoría de la otredad, y si alguien insistió sobre este problema particular en diversas fases de su investigación, ése fue Bajtín.

Después de la desilusión egocentrista de la modernidad temprana, aquí nos cuestionamos lo siguiente: ¿Cabe todavía la pregunta por la idea del hombre? O quizás ha sido sustituida por la cuestión que busca responder, o al menos problematizar, el modo en que ingresa el mundo de la verdad en el plano de la vida humana. ¿Cómo es posible considerar una arquitectónica según la cual, a partir del lugar único que cada uno ocupa de forma insustituible, se configuraría y organizaría la unicidad y unidad volitivo-emotiva de un mundo, del conjunto no sistemático, sino concretamente arquitectónico en el plano axiológico, espacio-temporal y con respecto a los momentos de la alteridad? Esta cuestión, aunque pareciera señalar irreductiblemente al hombre, también lo sobrepasa. La esfera de la verdad se renueva gracias a la apertura que caracteriza su naturaleza ingobernable e infinita. Bajtín es consciente de que la economía del ser humano crece en virtud de su relación con la dimensión ético-ontológica de la verdad. El lugar del uno mismo no es sólo aquí, en tanto que éste debe ser un trasgresor y no debe estar completamente inmerso de forma impropia en este medio ambiente, si es que tiene la urgencia de constituir un todo del otro y de su medio ambiente. El otro está completamente aquí, en la medida en que yo igualo su ser, su cuerpo y su medio como un todo unificado. Yo completo arquitectónicamente al otro, sentenciará pronto Bajtín al descubrir el potencial dialógico e intersubjetivo de las unidades actuales del acontecer en un mundo de entornos compartidos e interactuantes, de valoraciones o acentuaciones que se comunican entre sí. Cuando completo al otro, o cuando el otro me completa, el autor y yo estamos de hecho intercambiando el don de un ser uno mismo perceptible. Esto es lo que Bajtín quiere decir cuando asevera que “nosotros obtenemos nuestro ser del otro, de los otros.” Yo obtengo un sí mismo que puedo ver, que puedo comprender, que me mira a través del vidrio reflejante. Por esta razón el acto se puede leer igualmente como un *bien activo*, un acontecimiento en el que viera Bajtín asimismo *el gran diálogo*.

La ética se crea en la reunión festiva de varias voces, es una ética del espejo como venimos expresando, reunión de actos y de la voz propia con la voz ajena, de la palabra

otra, de la relación estética entre el autor y su héroe. El alma ajena se vuelve manifiesta sobre la palabra ajena, la dialogía una comprensión del mundo por el otro, acontecer del acto doble e interacción entre conciencias, entre personas y entre textos, imágenes e ideas.

1.2 El mundo de la vida. Las interrelaciones de la existencia.

Bajtín concibe al espejo como coextensivo a la conciencia; ésta es infinita mientras estamos en el proceso de crearnos a nosotros mismos, porque el espejo que usamos para ver a través de nosotros mismos no es una mirada pasiva reflejada a través del uno mismo, más bien es una activa refracción óptica de otras personas. Mientras para llegar a ser yo, necesito al otro, cabe preguntar también si esto implica que el yo, como entidad no acabada, está siempre en proceso de construcción; pues, el yo es el terreno de la apertura y el otro es el terreno que asegura la posibilidad de consumir esta apertura. “Vivir desde sí mismo –señala Bajtín– no quiere decir vivir para sí mismo, sino ser responsablemente participativo desde sí mismo, afirmando su obligatoria no coartada en el ser.”⁴⁶ Cada quien está ineludiblemente comprometido, por su responsabilidad constitutiva que significa actividad interrelacionada, con el ser. De esta manera son tres tipos de relaciones u ópticas cognoscitivas las que se presentan en el análisis fenomenológico del dialogismo que emprende el pensador ruso:

1. *Relación entre objetos* (Fenómenos, cosas, relaciones de causalidad, relaciones matemáticas, relaciones lógicas, relaciones lingüísticas, etc.). Bajtín comenta que respecto a un objeto absolutamente indiferente y acabado es imposible tomar conciencia, ni se le puede vivenciar: “Al vivenciar un objeto, yo con lo mismo cumplo con algo a su respecto, el objeto entabla una relación con lo planteado, crece dentro de lo planteado en mi relación con él.”⁴⁷
2. *Relación entre sujeto y objeto* (que por ningún motivo puede permanecer intacta, ya que se trata de una interacción histórica forjada ideológica y socialmente). “Puesto que en efecto –señala Bajtín– estoy viviendo el objeto, aunque sea tan sólo como una vivencia, pensamiento en su devenir, es decir, adquiere un

⁴⁶ Bajtín, M. M., *Hacia una filosofía del acto ético, De los borradores, Y otros escritos*. Ánthropos / EDUPR, Barcelona: 1997, p. 56.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 40.

carácter de planteado, o más exactamente, se da en cierta unidad del acontecer, en el cual aparecen como indivisos los momentos de planteo y de la dación, del ser y del deber ser, del ser y del valor.”⁴⁸

3. *Relación intersubjetiva personalizada* (relaciones dialógicas entre los enunciados, relaciones éticas en general, relaciones entre conciencias, relaciones entre sentidos, etc.). Existe un intercambio de roles implicado por la dialogía. Cada cual es el otro de sí mismo, el distinto de sí mismo. Toda situación concreta expresada dialógicamente comportará una **ética de la responsabilidad**. Tal como Bajtín nos alerta en la forma en que introduce el punto de vista de un “tercero” que no participa formalmente en el diálogo pero que lo comprende.

Lo que Bajtín quiere dar a entender con esta triplicidad de momentos, es que en ninguno de ellos se logra realmente una plenitud de la realización en la singularidad e interpenetración del único hecho, realización y significación de nuestra participación en el mismo. De hecho, vale recalcar que “todas las categorías abstractas antes mentadas, aparecen como momentos de una unidad viva, concreta, palpable de un acontecimiento global singular.”⁴⁹

El concepto del grado cero designa una especie de cuarta dimensión en la dinámica tripartita del dialogismo, espacio o topos en el que Bajtín introduce “el punto de vista de un tercero que no participa formalmente en el diálogo pero que lo comprende” (Bakhtin: 1978, 335). Es junto al nivel de esta reflexión donde se materializa el abismo que [...] se perfila entre “interpretar” y “comprender” en el sentido bajtiniano del término. Es decir, entre, por una parte, interpretar el mundo, los objetos socioculturales, etc., y considerar la diferencia (diferencia tomada aquí en tanto que concepto axiológico) como una entidad cerrada, objetivada, siempre plural ciertamente, pero abordada y cercada en su aislamiento en tanto que “otra extranjera” y, por la otra, comprender la pluralidad en tanto que diversidad; comprender el mundo en y desde la diversidad, a partir de las relaciones y de las interrelaciones entre las diferencias que constituyen el mundo en el sentido de totalidad en cualquier momento dado de la historia.⁵⁰

En el texto que abordamos, Bajtín tendrá como objetivo principal desembozar la figura del sujeto y perseguirá interpretar al otro, a la alteridad y a la otredad dentro del ámbito abierto de la ética y de la estética. Recordemos que, en el contexto de la epistemología bajtiniana, no sólo se trata de lo que sucede “al interior” de la propia conciencia, sino en la frontera de la conciencia de otro sujeto, en el umbral de su conformación. En el hecho de

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Id.

⁵⁰ Malcuzyński, M.-Pierrette, *op. cit.*, “Yo no es un O/otro” en *Acta Poética*, no. 27 (1), pp. 30-31.

que cada experiencia interna de cada sujeto termine por encontrarse con otro, recae el más alto grado de socialidad para Bajtín.⁵¹

En el primer período de su desarrollo filosófico, el filósofo de Orel, propuso la revisión de los problemas de la realidad ética del hombre condicionada por la responsabilidad. No compartía, empero, la idea, de un sesgo puramente filosófico, puramente literario, puramente histórico o puramente teórico. En *Hacia una filosofía del acto ético* (1924), se plantea un proyecto de filosofía moral entendida como filosofía primera, la que al modo de Aristóteles, debería funcionar como punto de arranque de las demás disciplinas filosóficas. Estas pretensiones nunca se cumplieron totalmente. Para Bajtín, más bien, la filosofía moral debería encargarse de describir la arquitectónica del mundo real del acto ético, no de manera esquemática ni abstracta, sino como un plano concreto del mundo del acto unitario y singular, de los momentos primarios concretos de su conformación y su disposición mutua. Este acto pierde el carácter de único e irrepetible cuando pasa por la perspectiva teórica o meramente estética, pues se olvida su vivencia y se asume, entonces, con un valor genérico y un significado abstracto. Se reforma con esto la división entre dos mundos impenetrables: el mundo de la vida y el mundo de la cultura. En el mundo de la vida estamos, a decir del propio Bajtín, situados siempre, incluso en el acto de conocer, de contemplar y de crear.

En el primer momento de la investigación se presenta la arquitectónica del mundo real vivenciado, constituyéndose la primera parte del proyecto en donde también se cuestionará sobre el lugar al que se ha relegado la verdad por parte de la tradición racionalista, poniendo en duda su reconocimiento exclusivo a partir de momentos generales. El mundo de la cultura aparece cuando construimos el mundo en el que nuestra vida ha devenido objeto y se hace pertenecer al sector de la cultura. Así Heidegger antepondría el existencial del encontrarse a un modo o región del ser-ahí que podría definirse como la ciencia o la teoría entre muchos otros.⁵² El mundo será el espacio destinado para los actos

⁵¹ Ibid., p. 26.

⁵² Cfr. Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, F.C.E., México: 2002, p. 21: “La pregunta que interroga por el ser apunta, por ende, no sólo a una condición apriorística de posibilidad de las ciencias que escudriñan los entes en cuanto tales o cuales entes, moviéndose en cada caso ya en cierta comprensión del ser, sino a la condición de posibilidad de las ontologías mismas que son anteriores a las ciencias ópticas y las fundan. Toda ontología, por rico que sea y bien remachado que esté el sistema de categorías de que disponga, resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más peculiar, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del ser, por no haber concebido el aclararlo como su problema fundamental.”

del hombre. Se denominarán “actos éticos” por ser llevados a cabo para el otro y bajo su mirada, el acontecimiento del ser único e irrepetible como encuentro o interrelación de sujetos o actores en realización, es decir, nunca concluidos. Lo que unirá ambos mundos será el evento único del acto, estará implicado por la experiencia vivida. La unidad de los mundos o visiones está impresa en una doble responsabilidad, el mundo se traduce a través del acto en responsabilidad: 1. La responsabilidad con respecto al significado objetivo, un contenido relativo a la unidad objetiva de un sector de la cultura (lo que Bajtín denomina la “responsabilidad especial”). 2. La responsabilidad moral referida a la eventualidad única del acto.

En esta arquitectónica de la responsabilidad, el ser humano es vinculado con el mundo, y el sí mismo con el otro. La unidad de ambas responsabilidades se alcanza cuando la responsabilidad especial tiene que ser el momento integrado de una y única responsabilidad moral. Los momentos centrales a los que se refiere la escritura bajtiniana son los puntos arquitectónicos principales del mundo real del acto ético y que confluyen a su vez en el proceder emocional y volitivo del hombre: yo-para mí, otro-para-mí y yo-para otro. Por estos momentos que configuran la arquitectónica, se constituyen y disponen todos los valores, los significantes y las relaciones espacio-temporales. Todas las relaciones quedan caracterizadas en términos de alteridad y de respuesta. La unión de las dos responsabilidades es también la del significado objetivo, repetible, idéntico que el sector de la cultura en el que la acción se objetiva le confiere y la autosignificancia irrepetible de su ser único y unitario, de su acción entera, imposible de calcar, clasificar o descomponer.

El sujeto siempre será producto de su interacción con otros sujetos. El ser del acontecimiento, entendido como sujeto interactuante que dona y recibe, se construye en su ser auténtico en los márgenes de dos conciencias y de dos sujetos. En lugar de devorar al otro por sus actos, éste sería el invitado a la fiesta de resurrección del ser, al banquete de la respuesta desde su singularidad compartida por su existencia y su ser creador en el mundo que habita y que lo habita, en la casa de su ser siendo responsable en su mundo. El otro que es interlocutor o discurso es siempre el otro del otro. Para Bajtín la crisis del pensamiento contemporáneo situada en su escritura a principios del siglo XX, consiste en una crisis del acto ético. Su ética deberíamos denominarla, por tanto, una *ética del espejo*, si es posible acaso hablar de una ética, entendida como una teoría moral, pues, lo que Bajtín propone no

es exactamente el proyecto de una ética formal, ni tampoco precisamente el de una ética material, sino el despliegue de una fenomenología del acto ético y una fenomenología de su mundo. Una esfera donde los valores de la vida real y de la cultura desarrollan su dinámica con base en los puntos arquitectónicos (yo-para mí, otro-para-mí y yo-para otro), comprendidos como vértices ético-ontológicos. Hecho que significó el rechazo de la sistematicidad y de la generalidad como el criterio principal del pensamiento filosófico.

Por otra parte, Bajtín piensa la formación de un *éthos* fenomenológico, lingüístico y estético, en un proyecto que tiene como propósito revisar la filosofía donde la perspectiva de la circunstancia concreta y de la responsabilidad inherente a cada acto cobran una importancia inigualable. En su primer ensayo publicado en 1919 “Arte y responsabilidad”⁵³ Bajtín interpreta a la cultura humana descompuesta en tres esferas: la ciencia, el arte y la vida. Esferas que se integran sólo en la *persona* que las incorpora en su unidad. Aunque es posible que se convierta ya no en una unión mecánica, sino en la unidad de la responsabilidad, fundamento ético retomado a propósito del acto y que reelaboraría Bajtín ulteriormente en diversas direcciones estéticas, a medida que iría desarrollando su reflexión sobre la cultura literaria.

Un todo es mecánico si sus elementos están unidos solamente en el espacio y en el tiempo mediante una relación externa y no están impregnados de la unidad interior de sentido. Las partes de un todo semejante, aunque estén juntas y se toquen, en sí son ajenas una a otra. Tres áreas de la cultura humana –la ciencia, el arte, la vida– cobran unidad sólo en la personalidad que las hace participar en su unidad. Pero su vínculo puede llegar a ser mecánico y externo. Es más, casi siempre sucede así. El artista y el hombre se unen de una manera ingenua, con frecuencia mecánica, en una sola personalidad; el hombre provisionalmente se retira de la “turbación de la vida” hacia la creación al mundo de la “inspiración, dulces sonidos y oraciones” [Pushkin].⁵⁴

Esto explica también la interpretación que coloca a ésta su filosofía primera, la filosofía del acto ético, en conjunción intrínseca y extrínseca con un movimiento dialógico, con una arquitectónica de la responsabilidad dialógica. Una ética que refleje al hombre ante el espejo de la vida y que promueva la crítica a través de la refracción emergente del lenguaje. La fusión crítica entre la ética, la poética y la lingüística sociológica es el panorama de un posible porvenir feliz y demónico (*eudaimonía*) en la filosofía. Por eso, la filosofía primera de Bajtín juega simultáneamente con una estética, una teoría del conocimiento, una política, una filosofía del lenguaje e incluso una filosofía de la religión. La original dinámica de una

⁵³ Véase Bajtín, M. M., “Arte y responsabilidad” en *Estética de la creación verbal*, trad. Tatiana Bubnova, Siglo XXI, México: 2003, pp. 11-12.

⁵⁴ Idem.

filosofía participativa, que a la historia del pensamiento ha quedado todavía pendiente, persigue trasgresora y subversiva la integración unitaria del ser del hombre, extraviada desde antaño en la absolutización obstaculizadora del yo, en una esfera diferente y autora de nuevos dramas e inventora de nuevas ejecuciones.

Si la actividad ética es concebida como encomienda o acto (*postupok*), puede responderse negativa o afirmativamente, por la razones que mostraremos a continuación. El acto de actividad de nuestra experiencia vivida mira hacia dos direcciones diferentes: la unicidad irrepetible y la unidad objetiva, abstracta. A esta última le es indiferente mi acción responsable de hombre único. El énfasis se coloca ya no sobre lo que resulta de la acción, no interesa la positividad de la acción, ni su eficiencia ni su ser producto final. La encomienda ética estaría representada más bien, dentro del proceso de elaboración, ejecución o creación de la obra de arte como un acto en el proceso de creación de un acontecimiento. Bajtín llega a este punto de su reflexión meditando sobre la forma de la actividad autoral⁵⁵ [que es de lo más paradigmática: la creación de los textos literarios]. Para estudiar la significación por la que las relaciones entre el sí mismo y el otro son dadas a ser, examina las causas por las que los autores literarios se dan al encuentro de tonos o acentos peculiares con los personajes y las relaciones de esos personajes con cada uno, es decir, entre sí (como para sí, siendo uno y otro para sí) en la ficción de una obra artísticamente unificada.

El ser para Bajtín es en su calidad de acontecer un ser con el otro, el yo y el otro. Insiste particularmente en lo extraño de la singularidad de la vida como devenir responsable,

⁵⁵ En griego *aitía* tiene la connotación de acusar, la imputación; causa, gracia [en la expresión: por gracia de], motivo, fundamento; ocasión, oportunidad; *aitía éxein* puede significar: tener causa, motivo u ocasión para algo; tener la responsabilidad de algo; sufrir acusación o simpl. Tener forma [de algo o de parte de alguno, gen. y ot. const.], *aitía phéresthai* o *labéin* ser acusado o inculpado; *én aitía o di aitiás exein* hacer responsable; *aitiásthai* inf. pres. ép. de *aitiáomai*, *aitiázomai* ser inculpado o acusado. *aitíama*, *atos*, *tó culpa*, inculpación; acusación *aitiáomai* inculpar, acusar, censurar; alegar, pretextar; afirmar [algo, ac.; de alguno, gen.]; atribuir [a alguno algo, ac. y gen., constr. inf.] *aitizo* pedir, mendigar, *aition onto*, causa, acusación, culpa. *aitíos*, *a*, *on*, autor, motivador, responsable. (Fuente: Pabón, J. M. *Diccionario manual griego*. VOX, España, Barcelona: 2002. p. 18.) Véase también Liddell, Henry George / Scott, Robert, *An Intermediate Greek-English Lexicon*: *aitía* [aiteo] I. A charge, accusation, Lat. *Crimen*, and then *the guilt or fault impleid in such accusation*, Pind., Hdt.:--Phrases: *aitian echein* to be accused, *tinós* of a thing, id=Pind., etc.;--reversely, *aitia echei me* id=Pind.; en *aitiai einai* or *gignesthai* Xen., etc.; *aitian hupechein* to lie under a charge, Plat.; *aitian pheresthai* Tus.; *aitias enechesthai* Plat.:--opp. To these are en *aitiai echein* or *di' aitiás* to hold one guilty, accuse, Hdt., Thusc., etc.; en *aitiai ballein* Soph.; *aitian nemein tini* id=Soph., etc. 2. in good sense, *ei eu praxaimen*, *aitia theou the credit* is his, Aesch.; *hoi echousi tauten ten aitian* who have this as their characteristic, Plat. 3. *expostulation*, *me ep' echthrai to pleon e aitiiai* Thuc. II. A cause, Lat. *Causa*, Plat., etc.; dat. *Aitiai*, like Lat. *Causa*, for the sake of, *koinou agathou* Thuc. III. An occasion, opportunity, *aitian parechein* Luc. IV. *The head* under which a thing comes, Dem.

arriesgado, abierto al mundo de las construcciones de la conciencia teórica, con su ser abstracto, aligerado de la conciencia histórica, determinada, única e irreplicable. Esta aseveración no es en absoluto superficial, debido a que ser con el otro representa también una responsabilidad ontológica. Existir me compromete con el otro. De ahí que nuestra tesis, en consonancia con algunos escritos relativamente recientes coloque al principio ético en el centro de la crítica dialógica que propone, discute y ejecuta el filósofo ruso. Como ejemplo de extrema importancia para el pensamiento ruso latinoamericano Tatiana Bubnova comprendió que el principio ético destacaba por su relevancia en el proyecto filosófico moral labrado por Bajtín durante los años veinte.⁵⁶

Traigamos a este relato en formación un breve fragmento emblemático de la obra incompleta del filósofo y crítico literario ruso, un papel de azar que posee tanta movilidad por su condición natural aporética y aforística, como una oscuridad clarificadora que envuelve a cualquiera que lo tenga ante sí en una revelación íntima y, simultáneamente, en un desdoblamiento general y neblinoso. Considérese de antemano el nombre de este ínfimo escrito. El título dice más sobre la relación que se juega entre el sujeto y el mundo, que lo que podría suponer su visitante en una primera lectura, *El hombre ante el espejo*:

La falsedad y la mentira que ineludiblemente se hacen ver en la relación del sujeto consigo mismo. La imagen externa de un pensamiento, de un sentimiento, la imagen externa del alma. No soy yo quien mira *desde el interior de mi mirada* al mundo, sino que yo me veo a mí mismo con los ojos del mundo, con los ojos ajenos; estoy poseído por el otro. Aquí no hay integración ingenua de lo extrínseco con lo intrínseco. Espiar su propia imagen *in absentia*. La ingenuidad de la fusión entre el yo y el otro en la imagen especular. El excedente del otro. No poseo un punto de vista externo sobre mí mismo, no tengo enfoque adecuado para mi propia imagen interna. *Desde mis ojos están mirando los ojos del otro.*⁵⁷

El sujeto se relaciona auténticamente consigo mismo, y la falsedad y la mentira son diáfanas evidencias de esa primera reflexión. Para Bajtín no es el yo quien con su mirada furtiva caza desde su interior autocontenido y hermético al mundo anheloso de conservarlo todo, sino que el yo se mira a sí mismo con la mirada del mundo, con los ojos del otro, que lo hechizan y enamoran. Pero el espejo que se presenta en Bajtín no es el que diluye el problema de la alteridad con la bipolaridad de identidades, no es el mundo dividido en dos partes, el dentro y el fuera que se distinguen como yo y no yo. El fundamento de esta ruta

⁵⁶ Véase Bubnova, Tatiana, “El principio ético como fundamento del dialogismo en Mijaíl Bajtín” en *Escritos*, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje, Universidad Autónoma de Puebla, no. 15-16, Puebla: enero-diciembre de 1997, pp. 259-273.

⁵⁷ Bajtín, Mijaíl M. *Yo también soy. (Fragmentos sobre el otro)*, trad. Tatiana Bubnova, col. La huella del otro, ed. Taurus, México: 2000, p. 156. Vid. *Obras Completas* [en ruso], vol. 5, Laberint, Moscú, 1996.

analógica radica en el acto ético. El yo no se basta a sí mismo para ser, no puede afirmar sin mentir: “Yo soy”. La verdad encarnada se expresaría de la siguiente manera: “Yo también soy”. En las palabras de Makuzynski, a nivel discursivo esta significación se entona así: “Yo [no] es un O/otro”, si yo no puedo ser yo sin admitir la relación interactiva y participativa con el interlocutor, el otro sujeto/discurso íntegro, pero que no es yo, esto no quiere decir que yo no sea yo, sujeto/discurso igualmente íntegro, y que no podría confundirse con otro ni con el Otro del otro.⁵⁸ Esto no significa que mi existencia individual carezca de relevancia. Todo lo contrario, es desde mi existencia peculiar y única que aprendo a afrontar dialógicamente la realidad diversa desde la cual el otro me invoca. Como bien apunta T. Bubnova en su lectura e interpretación sobre el filósofo: “En la relación del yo y el otro, el diálogo se postula en términos de acto ético y, como tal, no sólo es ontológico y social sino que debe aceptar un tercero.”⁵⁹ Parece sólo una ilusión ver al yo y a quien se afirma frente a él como seres escindidos y ajenos uno del otro, pero también hay quienes ven más allá de la apariencia capilar. Bajtín concibe la otredad como la base de toda existencia y a todo diálogo como la estructura primaria de cualquier existencia particular, representación de una interacción entre lo que ya es y lo que será o todavía no es. El registro y el artesano de estas transformaciones es la conciencia humana, la cual modula el intercambio constante entre las actividades del “Yo” y todo lo que no es “yo” en mí. El “sí mismo/otro” es una distinción entendida como la oposición primaria sobre la cual todas las demás diferencias están basadas: el más alto principio estructural del mundo actual de los actos es la arquitectónica concreta y la oposición epistemológica entre yo y el otro. He aquí una ontología fundada en una ética, o deberíamos mejor decir una ontología sostenida sobre una ética de la vida comprometida ideológicamente y reconocida social, histórica y políticamente. La sociedad modernamente estructurada, como bien acierta en escribir Peter Sloterdijk, está poblada de individuos cuya mayoría vive en una poderosa ficción real: en el fantasma de una esfera íntima que contiene un único habitante, ese individuo mismo. “Esa quimera real –continúa Sloterdijk– sostiene todas las relaciones individualistas. Garantiza el caso particular de cada individuo en una burbuja tupida de redes.”⁶⁰

⁵⁸ Macuzynski, M.-Pierrette, *op. cit.*, “Yo no es un O/otro” en *Acta Poética*, no. 27 (1), p. 28.

⁵⁹ Bubnova, Tatiana, *op. cit.*, “El principio ético como fundamento del dialogismo en Mijaíl Bajtín”, p. 259.

⁶⁰ *Op. cit.*, *Esferas I*, p. 195.

La tarea de Bajtín consiste en reflexionar sobre las diferentes disciplinas filosóficas, desde la epistemología y la ontología, hasta la estética en busca de su autonomía, pero aún reconociéndose como rama de la primera. Todas estas áreas tendrían como cimiento común una noción ética general que otorgaría al conjunto una unidad relativa, pues difiriendo del planteamiento de Bubnova (1997), creemos que esta *prima philosophia* carece desde un principio de una unidad absoluta, programática o sistemática, es decir, clausurada en sí misma o convertida en posesión de sí misma. La manera en la cual yo creo mi ser se da en virtud de una búsqueda: yo salgo de mí hacia el otro para regresar con un sí mismo ya transformado. La experiencia descentralizada del sujeto que acuña una interioridad *sui generis*⁶¹ Vivo dentro de una conciencia otra, veo el mundo a través de los ojos de otro. Pero yo nunca debo confundirme totalmente con esa versión masificada de las cosas. Una completa fusión hasta donde fuera posible, excluiría la diferencia requerida para el diálogo. Las regiones que yo y el otro habitamos en el espacio no son idénticas, ni simétricas, el tú tiene su lugar único, así como yo tengo el propio. Su intercambiabilidad implica necesariamente una gran transformación en el equilibrio de la relación, pues, tanto las perspectivas del yo como las ópticas del otro son autónomas, independientes y singulares. La interacción entre ambas personas y ambos entornos valorativos representa también la imposibilidad de que esta relación se funde en el mundo interno de cada sujeto. El puente dialógico interpretado ontológicamente puede invitarnos a concebir al lenguaje como su principal material, se trata, entonces de un diálogo ontológico intersubjetivo que Bajtín actualizará en un diálogo social proclive al “gran tiempo”, al tiempo por venir bajo el cual se configura el pasado, el presente y el futuro, el tiempo del sueño que arrastra y realiza el instante de la posibilidad, donde las preguntas ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? ¿qué me está permitido esperar? y ¿qué es el hombre? cambian a ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿hacia dónde vamos?, ¿qué esperamos? y ¿qué nos espera?, como acertadamente apuntará T. Bubnova, al mencionar el enorme reconocimiento del rango sociológico del lenguaje que el propio filósofo trabajará en su obra posterior, como *El marxismo y la*

⁶¹ Descartes formuló monológicamente el acto puro de la autoconciencia: *yo pienso*, el cual en la concepción de Kant, se formuló como la subjetividad trascendental, y en la filosofía del idealismo alemán cobró la forma de la actividad absoluta o en el sujeto absoluto que crea, según su imagen y semejanza, la realidad objetiva. Dentro de esta interpretación moderna, por cierto criticada hasta el cansancio, las relaciones lógicas aparecen como reflejo de las relaciones ontológicas, a saber, la existencia de la realidad objetiva pasaba a ser con toda la parsimonia del mundo “la encarnación de la esencia del sujeto”. Bajtín sostiene así, que desde el punto de vista de la verdad no existe la individuación de las conciencias.

filosofía del lenguaje (1929), donde se replanteará co-autoralmente la concepción dialógica de la subjetividad, enfatizando su heterogeneidad y diversidad a partir de una filosofía del lenguaje de corte marxista.⁶²

Cuando haya investigado la conciencia del otro tan exhaustivamente como pueda, estaré dentro de su horizonte, y lo que él no pueda ver, deberé ser incapaz también de verlo. Por ello, un segundo paso necesario de mi constitución ontológica es el retorno a mi propio horizonte cruzado ya por la diversidad real. El tiempo de uno mismo es abierto e inconcluso; en cambio, el del otro concebido así está completo relativamente, en tanto nosotros lo vemos parcialmente como lo que él es.

En un intento por insertar a Bajtín en el campo de las reflexiones filosóficas de su tiempo, encontramos conveniente y justo aclarar que la distinción “yo/tú” no es original de Bajtín, ésta estuvo presente ya en la filosofía moderna desde el tardío siglo XVIII y alcanzó a Bajtín a través de los neokantianos de la escuela de Marburgo, en especial a través de H. Cohen (1824-1917), comentarista y editor de las obras de Kant.⁶³ Esta relación le permitiría preguntarse por la relación entre el mundo experimentado por mediación de la acción y el mundo representado por mediación del discurso. Como sabemos, para Kant la razón humana posee una naturaleza arquitectónica. Por supuesto, el filósofo königsberguense entendía una cosa totalmente distinta a lo que Bajtín desarrollaría en su “filosofía moral”, aunque, sea menester decirlo, sus proyectos no son tan antitéticos como podría

⁶² Bubnova, Tatiana, *op. cit.*, “El principio ético...”, p. 265.

⁶³ El círculo de Bajtín como indicamos provisoriamente en la introducción al presente trabajo tuvo como una de sus principales actividades la formación y realización de un seminario de oriundez kantiana, cuyos principales ejes fueron M. Bajtín, M. Kagan y I. Pumpianski. La filosofía de Cohen permitiría sentar las bases de la investigación del ser moral en la esfera estética, el contenido de la conciencia estética es la propia moralidad en el sentido de éste último. Antes que Buber, de acuerdo con quien la intersubjetividad en el mundo se llevaba acabo acentuando un “entre” que vinculaba a los dos sujetos a modo de puente, H. Cohen apuntó a la santidad como la fuerza que vinculaba a los hombres y Dios, era una ilusión intrigante que el pensador solitario fuera el más apto para consumir su individualidad. Bajtín propondría que el ser humano es metaético, si bien crea la moralidad y la eticidad, también la acción del ser humano es creativa. Para él el ser ético debe comprometerse en la acción, una auténtica ética sólo se podría presentar junto a una política. Para este ser ético no existe un yo sin un tú. En consonancia con la hermenéutica jurídica, Cohen esboza una ética en donde la responsabilidad aparece con serias connotaciones individuales. La individualidad es el resultado de una relación interminable entre el yo y el tú. Cfr. también Cohen, Hermann, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, trad. José Andrés Ancona Quiroz, Ánthropos, Barcelona: 2004, 390 p. Nos parece imprescindible aclarar que el neokantismo que aparece en primer lugar en *Hacia una filosofía del acto ético*, proviene fundamentalmente de esta mediación. Cohen desarrolló una ética kantiana vinculada a una ética democrática socialista que tiene sus raíces en el judaísmo, en último término, se encargó de enlazar el ideal ético y el ideal político en una suerte de socialismo cultural que supone hacer sociales los valores aristocráticos.

conjeturarse; mantienen, por el contrario, afinidades interesantísimas. Kant concebía a esta arquitectónica como el arte de los sistemas. Como la unidad sistemática que convierte el conocimiento en ciencia, es decir, la que coordina en sistema un simple agregado de estos conocimientos. Para Kant, la arquitectónica es la teoría de lo que hay de científico en nuestro conocimiento general y pertenecía inseparablemente a la metodología.

Ubicando a Bajtín en el ámbito de la ética kantiana, se sugiere el papel protagónico de la moral, a su vez que la concepción de la historia como esfuerzo incesante hacia un ideal de perfección moral interminable. Al interior del orden arquitectónico se alberga la realidad ética, estética y cognoscitiva. Recuérdese que en la rigurosa arquitectónica kantiana, la objetividad se articula según las coordenadas de espacio, de tiempo y de nombre, y ella misma es tributaria de ese momento determinante del progreso de la ciencia de la naturaleza que representa la mecánica newtoniana. En el caso de Bajtín, la arquitectónica se libera del mecanicismo, la ética carga con la propia perfección, la felicidad ajena, entendiendo a la historia ya no como el progreso irrefrenable hacia mejor, sino el esfuerzo incesante hacia el ideal de la ética discursiva, en cuya comprensión y actualidad consiste la tarea infinita del hombre y ya no la teleología obstinada. Bajtín está pensando en una arquitectónica intersubjetiva que considera el conjunto creciente y generador de valores, sin escindir el conocimiento de las dimensiones no teóricas de la existencia. La mira principal de Kant en la *Crítica de la razón pura*, según el mismo aduce,⁶⁴ es no sólo aprehender cómo se deberían de distinguir con suma cautela las clases del conocimiento, sino cómo se podría deducir cada concepto perteneciente a las mismas de su origen compartido, con el objeto de definir correctamente su uso y tener la ventaja de reconocer la totalidad de la seriación, clasificación y tipología conceptual *a priori*, es decir, según principios. En esto consiste el resguardo de la metafísica, supuesto rehén de la rapsodia y la fantasía, refugio sin luz al que le estaba vedado el camino “eminente y genuinamente científico”. La metafísica, comprendida desde su caracterización autocrítica y autoevaluatora, nos lleva con Kant a develar a través de los ensayos dialécticos de la razón pura o el proceso lógico-judicial de la razón, los límites propios de la experiencia, de ella misma y del mundo que se puede presentar. Las ideas trascendentales no sólo tendrían la utilidad de mostrarnos auténticamente las fronteras del uso puro de la razón, sino el modo de definir esos límites,

⁶⁴ Ibid., p. 151.

determinar las posibilidades epistémicas de la razón, por igual. De este modo evocamos uno de los varios sentidos que Kant da a la metafísica: el de ser una disposición natural de nuestra razón y no un resultado fortuito y casual.⁶⁵ Casi al final de los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia* se enseña al lector el imperativo metafísico:

La metafísica debe ser ciencia, no sólo en el todo, sino también en todas sus partes; en otro caso no es nada; porque como especulación de la razón pura, no se apoya más que en apreciaciones generales. Pero, fuera de ella, pueden muy bien encontrar su uso útil y justificado la verosimilitud y el sano entendimiento del hombre; pero según principios propios cuya importancia depende siempre de su relación a la práctica.⁶⁶

En la obra bajtiniana la dicotomía “sí mismo/otro” no hace énfasis sobre el sí mismo solitario como sí lo hizo el cartesianismo del *cogito ergo sum* y su extrema consumación durante cierta tendencia de la filosofía romántica al radicalizar una subjetividad que siempre está en riesgo de opacarse al caer en extremos solipsistas y desérticos. El ser teórico, como principio cumplido, definido y dado es indiferente a lo que es absolutamente arbitrario, absolutamente nuevo y creativo y con el que se enfrenta toda vida individual como continua acción responsable, es indiferente al hecho, para mí esencial, de mi ser único y de mi responsabilidad moral. La reducción teorícista no es otra cosa que la inclusión del mundo teórico de grandes proporciones en un mundo, igualmente teórico pero de dimensiones ínfimas. Por la misma razón, el “sí mismo”, tal como es concebido por Bajtín, no es una presencia que cargue con el privilegio último de lo real, la fuente de una intención soberana y garantía primera de un significado homogéneo y unificado. El “sí mismo” bajtiniano nunca es un todo, pues éste sólo puede darse en la existencia dialógicamente. No es una sustancia, ni una esencia autotélica, sino que existe sólo en la tensión vinculante con todo lo que es otro y, principalmente, con los otros sí mismos. El concepto aparecería a diferencia del sistema coheniano, únicamente con connotaciones morales, provisto de una condición interindividual y personal. De Kant hemos sido persuadidos de que el fundamento de derecho de conocimiento está en la razón, pero ahora puede sernos sugerido que tal fundamento reside en la existencia inconfundible e insustituible del individuo, no en lo capaz de universalizarse, sino en lo individual. Esto no evade el problema de la alteridad. En realidad, sabemos que en analogía con el postulado

⁶⁵ Ibid., p. 185.

⁶⁶ Ibid., p. 212.

kantiano del respeto recíproco a la razón y a la autodeterminación, Heidegger desarrollaría su principio del respeto recíproco del ser-ahí en otros, como también Bajtín ubicaría intersubjetiva y dialógicamente al ser de la persona como acontecimiento, ya no con la forma del ser de la cosa o del utensilio a la mano, sino del mismo ser-ahí.⁶⁷ El filósofo ruso tomará distancia del kantismo acentuado, por una parte, al notar la ausencia de leyes extrahumanas, extraindividuales, apriorísticas, que pudieran determinar el acto ético y aludiendo a la responsabilidad del discurso teórico al respecto, en este caso, el discurso de la filosofía moral, por su alejamiento e incompreensión del individuo en su relación obligatoria y responsable con el complejo singular que significa el acontecimiento del ente, la totalidad del acto, a partir del espacio y el tiempo únicos del mismo en el movimiento del ser cuya unidad en desarrollo es de importancia central para su producción, su recepción, su comprensión y su interpretación.

A pesar de que la distinción “si mismo/otro” es una preocupación recurrente de muchos otros sistemas del pensamiento post-romántico, hasta donde se ha rastreado, Bajtín es la única figura mayor en formular el problema en términos de autoría. Se distingue no por el particular énfasis dispuesto en la distinción entendida como dicotomía, sino más bien se detiene en las técnicas esencialmente autorales del diálogo y de la formación de personajes, lo cual permite a los polos de la conciencia interactuar mientras mantienen su diferencia fundamental uno del otro. Ultimadamente, el pensamiento de Bajtín se refleja aquí como una filosofía de la creación, una meditación sobre los misterios inherentes a la creación divina de los hombres y la creación de los hombres por sí mismos.⁶⁸ Por su lado, el acto de la autoría tratado en el contexto de la arquitectónica es el tropo maestro de toda la obra bajtiniana. El encuentro de autores con los héroes que ellos llevan al interior del mundo de sus textos prueba una forma exitosa de traer a reunión y modelar todas las otras categorías bajtinianas. Este papel organizador que encarna la autoría permite a Bajtín enfocar ideológicamente su inquietud metodológica sobre la biología, la lingüística, la estética, la psicología, la teología e incluso, como veremos, la política. La mayor parte, si no es que todo el conjunto teórico que aportó Bajtín al mundo –desde su filosofía del lenguaje y de la

⁶⁷ Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, F.C.E., México: 2002, pp. 130-147.

⁶⁸ En una analogía parecida, Kant describe en sus acotaciones a la causalidad humeana, al interior de sus *Prolegómenos*, una semejanza patente en la relación que existe entre la actividad de Dios al crear el mundo sensible y la actividad poética del hombre al crear obras de arte. Kant, Immanuel, *op. cit.*, *Prolegómenos*, pp. 196-198.

novela hasta la poética sociológica y sus estudios acerca de la cultura popular en la obra de Rabelais— se mueve alrededor y llevan implícita la filosofía del acto ético, más que como principio regulador o estructurador, como situación viva, fenoménica y multívoca.⁶⁹ Estética, ética, epistemología y lingüística se reúnen en una fiesta disciplinar en la que se confunden y a la vez se distinguen, quedando redefinidas como caras del acto ético responsable y simultáneamente como dialógico y acto encaminado hacia un “tú”, en presencia de un “tercero” que encabeza al discurso referido y al porvenir de la comprensión.

Debe notarse la crisis de la responsabilidad del individuo personal concreto que tiene su apogeo en la victoria del psicologismo sobre las actividades humanas. Esto muestra una clara deficiencia en el discurso filosófico moderno, el ser participante del acto es vaciado de sentido en el devenir personal y a su vez total. Tanto a través de las formas de reducción teoricista, como a través de las filosofías de la vida y de su tendencia a cierta estetización de la vida, entre las que Bajtín encuentra la más importante en la filosofía de Bergson, hay fallas insalvables. En la crítica que hace Bajtín de la noción bergsoniana de “intuición” (la simpatía, conocimiento participativo, que en el arte se dirige a lo individual, mediante la que nos introducimos en el interior de un objeto para coincidir con lo que en él hay de único) puede hallarse anticipada la crítica al concepto de “ensimismamiento”, que tendrá en la concepción bajtiniana de la relación de alteridad un papel primordial. El concepto de “ensimismamiento”, como coincidencia con el otro, comporta la pérdida de la unicidad del lugar único que yo ocupo en el mundo y, por lo tanto, presupone la afirmación del carácter inesencial de mi unicidad y de la unicidad de mi lugar. Bajtín está concentrándose en diferenciar el ensimismamiento puro como noción teoricista-estética de la acción responsable de abstracción de sí o de autorrenuncia. El ensimismamiento puro es ilusorio, porque es concretamente irrealizable; si fuera posible, comportaría un empobrecimiento de la situación relacional, porque en lugar de dos participantes habría sólo uno. Por el contrario, en la autorrenuncia, la unicidad del propio ser en el mundo se realiza plenamente y el mundo en el que, desde su lugar único, el acto de autorrenuncia se elige responsablemente. Lo que se ha traducido en la obra de Bajtín en términos de lo “dado” y

⁶⁹ Este tema se desarrollará con mayor detalle y cuidado en los próximos capítulos, sobre todo haciendo hincapié en la relación epistemológica moderna entre el sujeto y el objeto, reformada por Bajtín a partir de una perspectiva dialógica de la noción de “autor”.

de lo “creado” remite directamente a una serie de interrelaciones cognitivas que de ninguna manera deben confundirse con nociones binarias, sino que deben comprenderse como relaciones dialógicas, es decir, relaciones tripartitas que incluyen al “planteado” o al “proyectado”. Lo “creado” no puede actualizarse en la sola relación que mantiene con lo “dado”.

Ni la conciencia teórica, ni la intuición estética pueden cumplir la misión de captar el evento único de la acción responsable en el contexto de la unicidad del ser en el mundo, porque ambas tienen que hacer abstracción del lugar que ocupa el observador, de su unicidad de intérprete, de su alteridad y también de su irrepetibilidad, de lo que podría venir a observar después de su reducción a objeto. En cambio, ya en el nivel intersubjetivo el yo está implicado en el acontecimiento del ser en su relación con el otro, que Bajtín resumirá en el *díctum* filosófico “en el ser no hay coartada”. Con respecto a la persona, al sujeto y su operatividad en el mundo, la experiencia de la duplicidad de la alteridad que antes comentábamos no abandonará jamás el pensamiento de Bajtín. Signo de ello, como bien observa Iris M. Zavala, es que en Bajtín hay otro más allá de todo diálogo concreto, de todo juego interpsicológico, de ahí el desarrollo del concepto de dialogía y del tercero, términos sobre los que más adelante abundaremos.⁷⁰ El otro no es un rostro humano animado por un yo reflejo del yo propio. La filosofía que Bajtín intentó esbozar en el texto *Hacia una filosofía del acto ético*, no es una filosofía moral encadenada a la inauguración de una ontología fundamental, contrario a lo que podrían pensar algunos de los exegetas más renombrados de la obra bajtiniana,⁷¹ sino, como veremos, una interacción productiva entre todas las disciplinas humanas, ya sean filosóficas o no, la ética y la ontología varían con el curso del tiempo, y la necesidad que las alumbró se entenderá como una necesidad relativa. Lo cierto es, sin embargo, que la otredad pasó a ser el elemento conformador principal de su construcción filosófica, y que permitió sacar del paréntesis al ser. Hay, pues, un reconocimiento de cierta primacía del nosotros sobre el yo, aunque éste último no sea eliminado por una otredad masificada, que por el otro extremo se enfrenta con otro proceso indeseable, el del narcisismo exacerbado y el psicologismo individualista.

⁷⁰ Véase Zavala, Iris M., “Bajtín y el acto ético: una lectura al reverso” en Bajtín, Mijail M., *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores. Y otros escritos*, trad. Tatiana Bubnova, Ánthropos / EDUPR, Barcelona: 1997, pp. 181-224.

⁷¹ Zavala, Iris M., *op. cit.*, p. 186.

1.3 La generación del acto ético. La responsabilidad arquitectónica.

La arquitectónica puede ser leída, en su ser polisémico y en la pretendida conservación de la metáfora espacial kantiana en la que está inspirada, como una agenda que tiende a hacerse más compleja y que ni siquiera en un esfuerzo arduo del concepto sería posible abarcarla o normarla rígida, sistemática o especulativamente. La dedicada a ésta constituye la primera parte de la investigación bajtiniana, esto es, la que gira en torno a la arquitectónica del mundo real y cotidiano, no teorizado, sino vivenciado por la triple óptica: yo-para-mí, otro-para-mí y yo-para-otro. Sobre estos paradigmas primarios se presenta la dinámica del acto ético, es decir, de la relación del sujeto con el mundo. Es de una densidad asombrosa y de una diversidad estratificada que reúne horizontes en la fusión de un infinito oleaje de perspectivas. Así como un texto que se resiste a ser leído por completo, es incompleta, y no tan extensa en apariencia, pero que en cuanto el lector o el actor se zambullen en ella, se encuentran y extravían, sin encontrar límite alguno a sus posibilidades. Interpretación y confrontación sin frontera alguna, flujo de eternidad que los interpela, como cada instante que se forma en la trama narrativa de nuestra vida, así de insondable como los infiernos de la existencia siempre abierta.⁷² El discurso de la responsabilidad no está orientado hacia una instancia ético-jurídica pura, ni hacia la razón práctica o el pensamiento abstracto. Tampoco es una noción subjetiva aneja a una comunidad intersubjetiva universal y transparente. La de Bajtín no es una ética universalista, ni la estetización de una ética. La mejor forma de localizar su postura ética es por medio de la noción de combate y de heterogeneidad: el pensamiento de la diferencia, el pensamiento del otro y el pensamiento de la alteridad.

Bajtín irá perfilando metafóricamente la referencia imaginaria del ser humano como centrada en la imagen del semejante. Los términos “arquitectónica” y “responsabilidad” tonifican analógicamente el ingrediente principal del *corpus* bajtiniano, a saber, la

⁷² Obsérvese la ironía con referencia al posible diálogo polémico entre la dificultad de la exposición del espíritu absoluto en una configuración progresiva y pretendidamente clarificadora e iluminadora de la realidad y de la idealidad advertida en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, y la escritura del preludeo a la novela bíblica de Thomas Mann “José y sus hermanos”. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. F.C.E., México: 1973. Mann, Thomas, *José y sus hermanos*, trad. José María Souviron, Aldus, México: 1993.

responsabilidad que tenemos todos nosotros por nuestro único y especial lugar en la existencia y los sentidos por los cuales relacionamos ese ser único con el resto del mundo, que es otro para él. En primera instancia, la arquitectónica es un concepto empleado por Bajtín desde 1920 para denotar la forma en que se construyen las cosas, las relaciones entre el yo y el otro, la forma en que los autores construyen la unidad provisional denominada “texto literario”.⁷³ La responsabilidad tiene un carácter ontológico, pues, el acto presume del yo como centro arquitectónico siempre orientado hacia el otro. El problema es si realmente existe una auténtica correspondencia entre el mundo de la cultura y el mundo de la acción humana. El mundo del acontecimiento está regido por la responsabilidad, se trata del mundo del acto ético, que en función de su parentesco estético concibe a la vida humana como el acto único de autocreación. Bajtín asume que cada uno de nosotros, ocupantes y constructores de un tiempo y un espacio debe ser responsable o respondente–correspondiente de sí mismo. Yo calibro el tiempo y el espacio de mi propia posición en el mundo, la cual cambia constantemente en la existencia de otros seres humanos y del mundo natural, en virtud de los valores que yo articulo en actos. La responsabilidad activa es un aspecto connatural e inexorable al sujeto. Ser en el mundo, donde no hay coartada. Toda interacción es un acto ético y transforma algo en la gran construcción del mundo. Sin embargo, la responsabilidad no es un producto *a priori*, tal como el acto no puede ser deducido teóricamente, la responsabilidad se deriva de la arquitectónica del mundo real, dejando al deber ser categórico funcionar como la base del acto.

Para resumir este primer apartado creemos conveniente exponer al acto ético con una definición preliminar. Primero, huelga decir que no se trata de un acto fortuito, sino categórico. Segundo, el acto se fundamenta en un deber ser intuitivo, e inexorable derivado de las relaciones con el otro, por lo que a diferencia de la ética material y de la ética formal, es partícipe de un ética de la responsabilidad intersubjetiva, siendo ésta última su núcleo, “ser en el mundo compromete”, y “en el ser no hay coartada”. Tercero, el acto es producto de la interacción del yo con el otro, así se genera el acontecimiento del ser, en un compartir

⁷³ “La arquitectónica y el acto ético son así metáforas teóricas para el orden simbólico, en sus estructuras propias, en su dinamismo, en el modo particular con que se interviene.” Las metáforas y las analogías orientaron una de las principales preguntas en el curso de la investigación de Bajtín: el lenguaje a través del cual construimos nuestra identidad y la del otro, un ser eminentemente público y social. Véase, Zavala, Iris M., *op. cit.*, p. 187.

la experiencia del ser. Cuarto, el acto siempre tendrá un autor o varios, los sujetos responsables del acto.

La filosofía moral que introduce Bajtín no coincide con la ética como disciplina. Recordemos tan sólo que la crisis contemporánea es para éste filósofo básicamente la crisis del acto ético contemporáneo, pues se ha hecho patente por todas partes, aunque también de forma muy oculta, un abismo abierto entre el motivo de un acto y su producto, entre la potencia y la factibilidad del acto, y el acto en cuanto tal. Como veremos en el siguiente capítulo, el filósofo hará una distinción entre ética formal (Kant), como aquella cuyo principio no es en absoluto el del acto ético, sino el de una posible clasificación de los actos emprendidos, en una transcripción teórica; y la ética material (Scheler), que se relaciona con la legislación, las normas de conducta o las doctrinas propiamente éticas. El fenómeno más relevante en el plano individual y cultural de la época contemporánea es la forma en que el producto mismo se separa de sus raíces ontológicas empalideciendo.⁷⁴

2. Fenomenología de la persona, el reverso semejante de la alteridad heroica.

2.1 La herencia fenomenológica y su revisión crítica.

Si pudiéramos caracterizar la gran hazaña del siglo XIX, tendríamos que atender la búsqueda que enarbola la distinción entre el sentido y la esencia. En un siglo que, por otro lado, venía vaciando su mundo de sentido. “Cada fenómeno aparece sumergido –según Bajtín– en el elemento de los inicios del ser.”⁷⁵ La mente positivista se aproximaba tan sólo a los hechos, sin admitir en su conjunto otro tipo de entidades. Bajtín denominaría seguramente a esta tendencia como *realismo monológico* o *monolítico*, mismo que se dio a la tarea de reducir el pensamiento filosófico a los resultados de las ciencias positivas. Un realismo que paradójicamente pugnaba, quizás sin saberlo del todo, por una realidad técnica que le tenía roña a la dimensión ideal del sentido. Sin embargo debemos decir que la

⁷⁴ Inclusive el dinero ha podido convertirse en el motivo de un acto que modela un sistema moral. Véase Marx, Karl, *El capital*, tomo 1, vol. 1, Siglo XXI, México: 1975. Martín Heidegger, hablaría en la misma década del olvido del ser en su obra *Ser y Tiempo* (1927). Cfr. Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, F.C.E., México, 2004.

⁷⁵ Bajtín, M. M., “Hacia una metodología de las ciencias humanas”, en *Estética de la creación verbal*, trad. Tatiana Bubnova, Siglo XXI, México: 2003, p. 381.

filosofía de Bajtín es heredera de la fenomenología. La filosofía del acto responsable –dice Bajtín– puede ser sólo la fenomenología, la descripción partícipe de este mundo de la acción asumiéndolo, no como contemplado o pensado teóricamente desde fuera, sino dentro de su responsabilidad. Como es posible constatar la verdadera significación del descubrimiento de E. Husserl está enclavada en la historia del origen de la fenomenología. “La fenomenología, del griego *phainómenon*, es decir, lo que se muestra, es ante todo un método que consiste en describir lo inmediatamente dado en la conciencia.”⁷⁶ En la investigación fenomenológica se vuelve a abrir, según Heidegger, un antiguo camino ya trazado por el estilo de búsqueda de la ontología clásica, principalmente la investigación perseguida por Aristóteles, retomada por Franz Brentano, y que en Husserl se referirá al sentido de lo inmediatamente dado en la conciencia, sin cargar con el sentido subjetivista kantiano, como si el fenómeno fuera la antesala de la cosa, no en el sentido positivista de Comte, como si se tratara de llanos hechos de experiencia. La situación en la que nos encontramos hoy en día es la de una circunstancia crítica, se ha ofendido a las cosas, se ha incurrido en errores, se han negado los dioses y el yo va perdiendo el sentido que había tenido hasta ahora, como soberano promulgador de leyes. Se ha aprendido a interpretar su desarrollo legal, la influencia de su alrededor, las diferencias de su estructura, las leyes que regulan su formación y su conducta.⁷⁷ El nuevo centro abandona el puesto del sujeto y de la sustancia para anclarse ahora en la cosa, a la que se le delega la primera y última palabra. Los presupuestos y la interpretación de la cosa cede ante la cosa misma. Husserl se encargará en demostrar la identidad entre fenomenología y ontología científica, su programa se dirigió hacia una esfera existencial de los orígenes absolutos, oasis del cual beberá discreta y críticamente Bajtín para calibrar su propuesta fenomenológica del acto ético. Lo que hizo Husserl fue aportar a la filosofía un método, respetar las intenciones que fomentan lo psíquico y las modalidades del aparecer, conformes a esas intenciones, que califican a los diversos seres aprehendidos por la experiencia. Su tarea consistió en

⁷⁶ Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, tomo 3, 2ª ed, Herder, Barcelona: 2002, p. 356.

⁷⁷ Pero esta legislación de la personalidad se parece, más bien, como pensó el personaje de Robert Musil, Ulrich en *El hombre sin atributos*, respondiendo a Diotima a una corporación sindical de serpientes venenosas, o como una cámara de comercio para ladrones. “En efecto, –continuaba su discurso Ulrich– siendo las leyes la cosa más impersonal del mundo, la personalidad llegará pronto a no ser más que un imaginario punto de reunión de lo impersonal, y resultará difícil encontrar para ella una posición honrosa.” Cfr. Musil, Robert, *El hombre sin atributos*, edición definitiva, trad. José M. Sáenz, vol. 1, Seix Barral, Barcelona: 2004, p. 483.

descubrir los horizontes en los que se ubicaba lo real así aprehendido por el pensamiento representativo, pero también por la vida concreta, pre-predicativa, a partir del cuerpo y a partir de la cultura.⁷⁸ Es precisamente en la fenomenología husserliana de la intersubjetividad donde se decide el surgimiento de la figura del otro, el sentido del cualquiera, la intersubjetividad inmanente al yo que posibilita la apertura racional del mundo. Es cierto que, a diferencia de la razón matemática husserliana que aún habitaba en el *ego* cartesiano y en la formación científicista y formal, Bajtín investigará la intersubjetividad desde una perspectiva sociológica y fenomenológica a su vez. Debe decirse también, que se trata de un punto de vista que parte de la concreta relación yo-otro, de una óptica dialógica que otorga una base dinámica a su propia filosofía del lenguaje y a sus teorías ética y estética. Podemos ya decir que la relación entre los signos ideológicos y la conformación de la conciencia y la subjetividad es plena. Una objeción frecuente al marxismo clásico es que éste no ofrecía una teoría viable del sujeto y que como resultado, su registro de la ideología era en gran medida deficiente. El círculo bajtiniano rompió definitivamente con la concepción del sujeto como una totalidad integral que ha dominado en la filosofía occidental desde el siglo XVII hasta la demolición heideggeriana de la fenomenología husserliana, y antes, por supuesto con la *Ciencia jovial* de F. Nietzsche, si es que no podemos llamarla igualmente una adopción deconstructiva, la descentralización del *cogito* racional. Heidegger se remontaría más allá de las entidades conocidas objetivamente y estudiadas técnicamente, hasta derivar al final en lo mismo, la aprehensión del ser de los entes, una ontología al fin. Como un levantamiento de la conciencia platónica y husserliana, Bajtín opina que “en los recuerdos tomamos en cuenta también los acontecimientos posteriores (dentro de los límites de pasado).”⁷⁹ Percibimos y comprendemos, según nuestro filósofo, lo que recordamos en el contexto de un pasado aún no cerrado, sin embargo este proceso no acontece inmediatamente. Desde el principio, la incorporación enfática del sujeto como una persona social, pone en jaque el concepto mismo de identidad, introduciendo la categoría de alteridad como parte constituyente del yo. El sujeto es pensado como una construcción social. El sujeto es concebido como

⁷⁸ El acto puede quedar definido en la obra de Bajtín como la irrupción creadora en el orden del significante, enigma que liga el enfrentamiento humano con la opacidad de algo irreductible. Cfr. *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, Paris, Alcan, 1930.

⁷⁹ Bajtín, M. M., *op. cit.*, “Hacia una metodología de las ciencias humanas”, p. 382.

persona, es decir, conciente de su libertad, trascendiendo el eje egocéntrico, para ser situado en la red de vínculos dialógicos que establece consigo mismo y con la multiplicidad de otros. La figura de “persona” no se entroniza a la fuerza de lo incontestable que redescubren Kant y Hegel, cada quien con su propia lógica, pero al mismo tiempo, un orden del pensamiento que se adaptó indisolublemente al sujeto trascendental. El sistema hegeliano presupuso, por su lado, la identidad de sujeto y objeto y así la primacía del espíritu que desde un comienzo se intenta demostrar. La ciencia de la cual es objeto la conciencia es la fenomenología, que se opone a la antropología y prepara a la psicología. “En esta fenomenología –comenta Jean Hyppolite– el yo tiene la certeza abstracta de sí mismo, es para sí, pero esta certeza se opone a la presencia de un objeto, de algo distinto al yo, a otro. Se trata, dice Hegel, de la reflexión que es para sí, no ya la identidad inmediata del alma, sino su identidad ideal.”⁸⁰ Para Hegel el yo es la luz que pone de manifiesto a sí mismo y a lo otro. Sin embargo, en esta figura del espíritu no es en sí y para sí, sino solamente el espíritu que aparece, que se manifiesta a sí mismo, el espíritu como conciencia es únicamente la aparición del espíritu. “Para el yo reflejado así en sí mismo –continúa diciendo Hyppolite– lo que cambia es el objeto; el progreso dialéctico es, por tanto, un progreso en el objeto mismo. La dialéctica fenomenológica es una dialéctica de la experiencia; pero para nosotros la conciencia misma cambia con su objeto.”⁸¹ La totalidad se identifica consigo misma y pierde a su vez la totalidad. Debe anunciarse en este contexto una de las acusaciones que se le han hecho a Bajtín con respecto a la visión personal del acto. Esta lectura ha considerado como relativista la interpretación bajtiniana sobre el pensar-en/hablar-de ser/persona/unicidad apelando a una instancia única vinculada irreductiblemente con su entorno histórico-óptico gracias al cual la vida se inserta en relaciones de ética-deber-responsabilidad.

Es cierto que Bajtín ocupó todavía gran parte del bagaje teórico de la filosofía de la tradición germana. Sin embargo, la visión ortodoxa humanista ha percibido a la historia como un producto del pensamiento humano y de su acción, cabe decir que también persigue a la historia y llega a construirla ideológicamente. El individuo es visto como el principal agente a través del cual las relaciones sociales, la historia, e incluso el significado,

⁸⁰ Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la “Fenomenología de espíritu” de Hegel*, Península, Barcelona: 1998, p. 57.

⁸¹ Idem.

se constituyen. La experiencia es dada directamente al sujeto, quien puede asegurar la naturaleza de esa experiencia. El lenguaje se convierte, bajo esta óptica, en un *médium* traslúcido para describir y comprender el mundo externo. Esta centralidad del sujeto ha provocado también dentro del ámbito de las ciencias humanas, que el sujeto sea disuelto, en lugar de ser conformado. Así se presentan dos límites en el pensamiento y en la práctica, esto es, en el acto, o dos tipos de actitud referidos a la cosa y a la persona respectivamente. El límite no es el yo, sino el yo en relación mutua con otras personas, es decir, el yo y el otro, el yo y el tú. “En el diálogo infinito –señala Bajtín– no hay ni primera, ni última palabra, el contexto es siempre personalizado.”⁸²

La metafísica del ser no está libre de fisuras, pues dejó puesta la evidencia de ser una metafísica subjetivada. Ésta es, sin embargo, una visión extremadamente egocéntrica y excluyente que, por lo visto, estuvo muy extendida en la tendencia ideológica del pensamiento moderno, que separaba por medio de una abstracción el objeto del entorno, que despegaba al objeto de sus múltiples contextos de sentido para definirlo en una singularidad objetivada que terminaba en generalidad subjetivada, pero inexistente. La alteridad se entiende, entonces, como un no-yo, lo totalmente ajeno, externo, la referencia contrastante y opuesta frente al yo. Empero, como se ha señalado ya, “este binarismo entre *ego* y *alter* impide ver que el ser es resultado de una compleja interacción entre ambos. De ahí la necesidad de repensar la identidad como un fenómeno social, resultado de las relaciones del ser consigo mismo y con otros. El punto es, pues, que el problema de la identidad no puede entenderse a cabalidad sin el reconocimiento pleno de la alteridad como un factor constitutivo.”⁸³ Husserl, como atendió Adorno,⁸⁴ quisiera restablecer la *prima philosophia* por medio de la reflexión sobre el espíritu purificado de toda traza del mero ente. La metafísica muere y renace en una época de fines y principios, se precipita la dialéctica y se le confunde con el escepticismo de la inmediatez. Hallar una doctrina del ser, preordenada a toda subjetividad y superior a su crítica se desliza sobre un dogmatismo acorazado pero débil ante los apuntes fenomenológicos. Kant debe así renovarse en su crítica y en su análisis, su crítica de la razón parte de fundamentos no interrogados y de

⁸² Cfr. Bajtín, M. M., *op. cit.*, “Hacia una metodología de las ciencias humanas”, p. 390.

⁸³ Cfr. Alejos García, José, “Identidad y alteridad en Bajtín” en *Acta Poética*, no. 27 (1), primavera, U.N.A.M. / I.I.F., México: 2006, p. 48.

⁸⁴ Adorno, Theodor W., *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento, estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas*, Monte Ávila, Caracas: 1970, p. 12.

verdades aún ocultas . ¿Cómo se hace posible una ciencia del mundo de la vida? ¿Cómo solucionar la paradoja de la subjetividad humana, el ser sujeto para el mundo y, al mismo tiempo, ser objeto en el mundo? La cientificidad de la fenomenología trascendental no es la del psicólogo, valga tener claro este punto. Husserl es partidario de la suspensión de intereses en la realidad o no realidad del mundo, pero también la pone en juego. Mundo, correlato de apariciones y de las intenciones subjetivas, de los actos y facultades subjetivos, en los que constantemente tiene su cambiante sentido unitario y los va actualizando en cada caso. Mundo, una formación ya siempre devenida y en devenir, formación de la conexión universal de la subjetividad trascendental operante. De este modo, la fenomenología aspiraría a superar a la metafísica idealista por su rigor científico y a las ciencias positivas por su carácter originario.⁸⁵

La intersubjetividad universal en que se disuelve toda objetividad, todo ente en general, manifiestamente no puede ser otra cosa que la humanidad, la que innegablemente es un componente radical del mundo. [...] Yo en cuanto proto-yo constituyo mi horizonte de los otros trascendentales en cuanto co-sujetos de la intersubjetividad trascendental constituyente del mundo.⁸⁶

Herencia directa de Brentano, la idea de intencionalidad u objetividad inmanente o dirección hacia un objeto, será repasada por Husserl como el rasgo diferencial de lo psíquico frente a lo físico. “Conciencia es siempre ya conciencia de algo”. A diferencia de Brentano, Husserl no incluirá a las sensaciones en la gama de fenómenos psíquicos intencionales. El acento recae en la cosa, la cosa es lo conocido y no la sensación. A pesar de ello una revisión del sujeto continúa siendo una de las principales empresas de su proyecto. Se trasluce una especie de nueva crítica de la razón, una crítica de la razón lógica, de la razón práctica y de la razón estimativa. Lo primero que mostró la fenomenología fue el alcance universal del *a priori*; un nuevo intento por presentar al concepto filosófico como lo elemental o lo estable, como lo sustentador, otra arqueología, otra búsqueda de lo que es primero, del principio o del comienzo. No nos sorprenda el itinerario político velado

⁸⁵ Resumiendo el método fenomenológico enumeramos tres momentos generales: 1. La cosa ha de ser recobrada gracias a la supresión de los múltiples niveles de sentido con los cuales se ha empantanado las teorías científicas y filosóficas. 2. La cosa misma puede ser expresada por medio de las formas lógico-sintéticas del lenguaje, aunque su *ipseidad* autárquica sea independiente del lenguaje, la cosa ha de ser liberada de la máscara lógico-conceptual con la que se ha disfrazado. 3. La fenomenología quiere conocer la cosa, ni accesorio ni accidentalmente, sino por su esencia o contenido ideal percibido (recepción visual) inmediatamente. Para una revisión sintética de los momentos esenciales del método fenomenológico véase Colomer, Eusebi, op. cit., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, pp. 356-337.

⁸⁶ Husserl, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Folios, México: 1984, p. 181.

por los intereses de una ontología pretendidamente depurada, la identidad absoluta – señalará más tarde Adorno⁸⁷ pasa a convertirse en la ideología absoluta, en la que nadie cree ya. Lo segundo, no menos importante, su indiferencia específica frente a la subjetividad; lo tercero, el modo de acceso al *a priori*. El *a priori* se funda, en todo caso, en el ámbito de las cosas, esto es, del ser, se manifiesta en la intuición simple y que a su vez delinea la ciencia del comienzo, el punto radical del filosofar. Para conocer el *a priori* no se necesita mediación alguna, se puede aprehender a sí mismo directamente. Heidegger presentará este nuevo método haciendo alusión a su máxima principal:

La máxima de la investigación fenomenológica –a las cosas mismas– no hace sino repetir en el fondo lo que dice el nombre de fenomenología [hacer ver por sí mismo lo que en sí mismo se manifiesta, *apophainesthai tà phainómena*]. Ahora bien, eso quiere decir que el título de fenomenología se distingue de los demás nombres de ciencias –teología, biología, etc– esencialmente porque no dice nada acerca del contenido de la cosa del objeto de interés de la ciencia, sino que precisamente sólo dice acerca de –y haciendo hincapié en– el cómo, la manera como se trata algo, y debe tratarse, en dicho trabajo de investigación.⁸⁸

La fenomenología como investigación filosófica da a sus objetos el carácter de fenómeno, se ocupa de ellos y nada más, aspira, a su vez a tener el *estatus* de una ciencia rigurosa que reanime a la filosofía y levante una verdadera cosmovisión, que no se ocupe de simples hechos ni de concepciones globales del mundo sino de la esencia de las cosas, considerándose como ciencia de los verdaderos comienzos.⁸⁹ Fenoménico es todo lo que se hace visible en el acontecer, en su propio ocurrir indeterminado y lo que es inherente a la trama estructural de la intencionalidad. El desarrollo de la investigación fenomenológica

⁸⁷ Op. cit., *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, p. 32.

⁸⁸ Heidegger, Martín, *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo*, Alianza, Madrid: 2006, p. 115. El resultado de las *Investigaciones lógicas* (1900) se percibió en la ampliación concreta del campo fenoménico, la reflexión fundamental acerca de su carácter regional y la delimitación en relación a otras regiones, la elaboración de las líneas básicas de una posible investigación de la intencionalidad. Después de este trabajo, el estudio de Husserl se centraría en la generalización de la fenomenología de la percepción y la aprehensión originaria en los diferentes dominios de objetos. Husserl perseguía sentar los fundamentos de una ilustración que no perdiera de vista la comprensión del proceso del mundo frente a su mero cálculo y que, además, justificara la apelación a una reorientación del *logos* más allá de la simple tecnología a la que no importa demasiado el autoolvido de sí del sujeto cognoscente, la casi bárbara exteriorización del saber con respecto al sapiente. Se encargó de hacer más evidente la formación de la persona que experimenta el mundo, en un mundo que entra decadencia por su inminente instrumentalización. Véase también Moreno, César, *La intuición comunicativa, ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Thémata, Suplementos Serie Mayor 1, Sevilla: 1989.

⁸⁹ El pensamiento de Husserl es de carácter evidentemente inconcluso e itinerante. El despliegue de su itinerario filosófico puede esbozarse de la siguiente manera. Tiene una primera etapa, eidética, dedicada a la búsqueda de las esencias y una segunda etapa trascendental, que introduce en la fenomenología el interés crítico de Descartes y Kant, además de una tercera etapa existencial que advierte sobre la evolución ulterior de la fenomenología. Véase Colomer, Eusebi, *op. cit.*, p. 369.

surge a partir de una reflexión radical donde el propio proceder metódico de la actividad significa una meditación en torno al campo de las cosas, del ser y de los objetos. Por el contrario, el psicologismo confundía el acto individual de juzgar con el contenido de un juicio, confundía el hecho sobre el que la constitución psicológica de una especie está basada y la verdad que es válida universalmente. Carecía de sentido decir que la verdad era relativa a la constitución psicológica y a las leyes mentales de una determinada especie, se volvía esto un problema de relatividad de la verdad que paralelamente era un problema de relatividad del mundo.⁹⁰

El pensamiento moderno carga de sentido un elemento que supone originario, la conciencia y la subjetividad trascendentales, el punto de partida que se debe a sí mismo otro punto de partida. “La *epoché* crea una soledad filosófica única, que es la exigencia metódica fundamental para una filosofía realmente radical. En esta soledad –nos dice Husserl– el yo no es un individuo singular que por algún capricho, aunque teóricamente justificado, se separa de la comunidad de humanidad, pero sabiéndose aún integrante de ella. No soy un yo que siempre sigue teniendo su “tú” y su “nosotros” y su comunidad global de co-sujeto en una vigencia natural.”⁹¹ La experiencia de las otras conciencias como otro “yo” se problematiza, pues la reducción fenomenológica suspende toda existencia trascendente, incluyendo el paréntesis entre el que se coloca al otro. En otros términos, yo debo poder constituir al otro a partir de mí mismo. Bajtín invertirá esta

⁹⁰ Con el concepto de “trascendental” Husserl da el motivo original que desde el pensamiento cartesiano, ofrece sentido a toda la filosofía moderna, la pregunta retrospectiva por las fuentes últimas de todas las formaciones cognoscitivas. El problema se centra en el *origen del saber fenomenológico*. La vuelta a la conciencia que propone Husserl comienza con la llamada “reducción fenomenológica” que como antes explicábamos se relaciona con el comienzo radical de su filosofar. Esta radicalidad se expresa de tres modos, en una reducción gnoseológica, una de corte eidético y otra trascendental. En gran medida heredero de Descartes y Kant, Husserl abogará por el análisis de la posibilidad del conocimiento y menos por su consideración fáctica, una descomposición que resurge desde la duda y la incertidumbre universales. Aún así, es posible caracterizar a la fenomenología como una descripción analítica de la intencionalidad en su *a priori*, no habiendo lugar en ella para una cosa en sí, oculta, detrás de las apariencias, sino que el ser de la cosa es esto mismo que aparece, el mundo de las cosas es el correlato intencional de la conciencia. El ser de la cosa se concentra en el ser-constituido. La intencionalidad constituye la estructura de las vivencias. Armar su carácter de *a priori* significa desvelar las estructuras que constituyen de antemano las actuaciones particulares y sus posibles nexos, lo que se encuentra en la base de la percepción, el percibir y lo percibido. El propósito es descubrir un nuevo dominio científico: la región de las vivencias puras, de la conciencia pura y la región del yo puro, estando incluidas las interrelaciones entre dichas estructuras. Para Husserl, el yo es un objeto real, con una apariencia semejante a los otros objetos del mundo natural. Llevó a cabo actos que son inherentes al sujeto humano, los acontecimientos de la misma realidad natural y las vivencias mismas son acontecimientos reales del mundo dado en seres animales, así me doy yo en la actitud natural. Véase Colomer, Eusebi, *op. cit.*, p. 380.

⁹¹ *Op. cit.*, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 186.

postura, pues es a partir de los ojos del otro que yo me conformo, en constante interacción y respuesta con el otro es que yo me configuro.

En *Hacia una filosofía del acto ético*, Bajtín rechaza la concepción de la verdad heredada del racionalismo, que se considera formada por momentos generales, universales, como algo repetitivo y constante, separada y contrapuesta a lo individual y subjetivo. La unidad de la conciencia real que actúa responsablemente, sin llegar a visualizarse como continuidad de contenido del principio, del derecho, de la ley y mucho menos del ser. Esta tendencia significa una toma de posición contra toda forma de absolutismo dogmático ontológico. El resultado de dicha actividad “no es el ser en su devenir real, sino que se integra a éste, con su propio ser, mediante el acto histórico de la intuición estética eficaz.”⁹² En la opinión de Bajtín, gracias a que las imágenes del acontecer aparecen objetivadas tampoco la intuición estética es capaz de aprehender unitariamente al acontecer. El espectador toma el instante vivo o la serie viviente al representarlo a través de su conciencia. Los sistemas científico-naturales y filosóficos constituyen en su conjunto sólo parte del pensamiento. El método del pensamiento teórico-discursivo establece una división entre el acto determinado por su contenido y la realidad histórica de su existencia (la vivencia irrepetible). Al acto se le inyecta una dosis severa de inmunidad con respecto a su ser otro o su mundo, es decir, al extirpar del acto su ser por medio de la intuición estética o la representación histórica que llevan a cabo las ciencias y la filosofía, “el acto pierde su capacidad de ser valorado, lo mismo que se pierde la unidad entre su devenir viviente y la autodeterminación.”⁹³ Por “acto ético” Bajtín entiende más que el resultado, es asimismo la ejecución, la configuración dinámica y viva de la interacción entre dos o más sujetos, y no sólo sujetos radicalmente distintos, con valor propio y autónomo. La particularidad del acto, como una totalidad real, no está en su fragmentación descriptiva, sino en su participación viva dentro del acontecer concreto, por ello Bajtín subraya la importancia del carácter de su irrepetibilidad como vivencia, el carácter histórico y singular del acto. El acto no es una entidad desmontable de la realidad fluyente, éste deviene y más que ser devenido o pertenecer a la bodega de los productos terminados y listos para su compra-venta, está en un proceso de formación, viene a ser, y ésta, su realización, colabora en la

⁹² Bajtín, M. M., “Hacia una filosofía del acto ético” en *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, trad. Tatiana Bubnova, Ánthropos / EDUPR, Madrid: 1997, p. 7.

⁹³ Idem.

generación del proceso de ser unitario. El acto como acontecimiento no se refiere aquí a una nada o a un vacío al cual debemos enfrentarnos, equivale, más bien, a la vida cotidiana, a la realidad diaria que nos muestra el imperativo de escuchar a la diferencia y a la temporalidad, de atender históricamente al ser, responsable, ética y ontológicamente. El acto es *érgon y energeia*.⁹⁴ Por lo tanto, se descubre su calidad de inasible frente al hambre voraz de la conciencia, misma que, sin embargo, jamás puede ser sólo una. Los sujetos en la intersubjetividad, no se aprecian como dos entidades separadas la una de la otra, sino que en su individualidad ya se están concibiendo como personas en el proceso de formación dialógica de sí mismas. La subjetividad real y no trascendental o heurística responde a la activa personalización del sujeto, en tanto dialogización de sí mismo, éste se hace o forma siendo un ser para el otro y con el otro. Viviendo con los demás, estando relacionado con ellos por intención y de hecho, nos experimentamos como personas. La actitud natural se subordina a la actitud personalista, desde donde el acto responsable, sin coartada, se convierte en el tema arquitectónico y por donde también se introduce el otro como forma de accesibilidad real, adquiriendo una función simbólica y de límite.

El otro precede al yo, lo alimenta e instruye, lo acompaña en toda su vida. La identidad del sujeto es una alteridad al reverso, un fenómeno dialógico que se transforma y en el que el otro es parte constitutiva del ser, en el que la propia identidad se plantea como continuo diálogo entre el sí mismo y el otro. El otro es, asimismo, una posibilidad del yo de ser de otro modo, el deseo de la apertura que se encarna en su actualidad. Así, su proyecto consiste en una fenomenología que, a pesar de estar ligada a la husserliana, se diferencia de ésta, en virtud de que a la relación sujeto-objeto, contrapone una relación de alteridad centrada en la responsabilidad moral. El yo no puede entrar en la comprensión íntegra de sí mismo sin la presencia del otro. La identidad ha de convertirse en heteroglósica, un concepto interdependiente, junto con el de alteridad.

La fenomenología debe defenderse, así, frente a la psicología naturalista, en virtud de ello, tanto Husserl como Brentano, mostraron que las leyes del pensar no son leyes del curso psíquico del pensar, sino leyes de lo pensado; hay que distinguir entre el proceso psíquico del juicio, el acto en sentido amplio, y lo que se juzga en dicho acto. Se realiza una subrayada diferencia entre la materialidad real de los actos y la materialidad ideal,

⁹⁴ Se desarrollará más adelante.

entre el ejercicio real y el contenido real se da esta distinción que promueve la refutación del psicologismo. Las formaciones unitarias entendidas como figuras de las secuencias de vivencias a las que la psicología se refiere al mentar el nombre “persona” o “personalidad” son de una especie por principio, diferente que las cosicidades de la naturaleza. De hecho el hombre, en cuanto objeto de contemplación, debe ser tratado como una no-naturaleza. Husserl está, entonces, interesado en ver la trama de vivencias ya no en cuanto una extensión de las cosas físicas, sino la secuencia en cuanto tal, y el yo en cuanto yo-sujeto psíquico. El excedente de realidad que en una cosa viva se encuentra por razón de lo meramente físico no es algo ajeno o aparte, desmontable de lo físico mismo, sino que está y es real en lo físico. Lo psíquico está en el espacio. No obstante, esta filosofía primera que se contrapone a la psicología apunta, además de al dominio, hacia la liberación con respecto al nexo de la naturaleza. La racionalidad está en busca de su autonomía y de su realización, lo cual no es una novedad. Ya Kant preveía la necesidad filosófica de una ciencia que determinara la posibilidad, los principios y la extensión de todos los conocimientos *a priori*. Esa fue la encomienda principal de su *Crítica de la razón pura*, entendiendo por crítica “la facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a los que puede aspirar prescindiendo de toda experiencia. [...] Decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar, tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principios.”⁹⁵ Esta ontología constituía en su forma científica una teoría del conocimiento. Deseaba elevar lo absolutamente primero al rango de lo absolutamente cierto mediante una reflexión en torno al sujeto, el cual cubriría todo concepto de lo primero. En medio del problema de la subjetividad se alzaban el sujeto y el objeto en un retorno doble, donde el racionalismo y el empirismo se reflejaban a expensas de cada uno. La crítica de Kant sobre la teoría del conocimiento la retuvo por igual. El idealismo fue el único que logró destronar a la transparente realidad en la que los hombres vivían en condición de una realidad inmutable e independiente de ellos. Como podemos observar y semejante al movimiento kantiano, Husserl está distinguiendo dos actitudes básicas frente al mundo, la actitud teórica y naturalista que tomamos frente al mundo de la naturaleza, opuesta a la actitud práctica y personalista que adoptamos frente al mundo del espíritu.

⁹⁵ Op. cit., *Crítica de la razón pura*, p. 9.

En la cotidianeidad infracientífica de la vida natural, cada uno cree poseer un autoconocimiento y un conocimiento de hombres, por modesto que sea en la apreciación de la perfección de tal conocimiento; está seguro de que se equivoca frecuentemente, pero dado que puede mejorar este conocimiento, y todos creen de manera semejante poseer un conocimiento del mundo, por lo menos de su contorno próximo.⁹⁶

El mundo del espíritu es el mundo del “ser para mí” del ser que vive prácticamente, mundo en el que el otro yo me aparece como un co-sujeto, con el que me encuentro en la experiencia intersubjetiva de la comprensión. El otro se presenta como persona, un influjo de carácter espiritual. La implicación principal de esta aseveración es la existencia de la alteridad afirmada por el “yo”. Una subjetividad que no se piensa como subjetividad aislada, sino como intersubjetividad trascendental que se refleja en el yo humano reconociendo igualmente al otro como otro yo. La subjetividad monológica de principios de la modernidad se convierte entonces, en intersubjetividad dialógica. La actitud y la experiencia personalistas se caracterizan por originarse en la contemplación interior de uno mismo, del yo de la intencionalidad. El subsuelo de la subjetividad es el lado de naturaleza que conserva el yo personal. De aquí que sea el mundo el correlato necesario de la conciencia, que ya no sólo es de algo, sino en algo, en un horizonte, en un conjunto global, en el mundo.⁹⁷ Heidegger derivará de esta concepción su definición del “ser-ahí”, el medio del ser del hombre que es un ente en el mundo. La finitud del sujeto en el afrontamiento de lo real, motiva el encuentro dialógico con el otro. A diferencia de la actitud naturalista, en la actitud personalista, en la que estamos todo el tiempo cuando vivimos uno con el otro, le hablamos al otro, lo saludamos, lo abrazamos, nos relacionamos mutuamente amándolo u odiándolo, en la intención y el hecho, en lo que nos decimos y en nuestras contradicciones. Todas las cosas se dejan de ver como naturaleza objetiva, y pasan a formar parte de nuestro entorno. Al respecto nos comenta Husserl:

Si borramos todos los espíritus del mundo, entonces, ya no hay naturaleza. Pero si borramos la naturaleza, la existencia “verdadera”, objetiva, intersubjetiva, entonces, siempre queda todavía algo restante: el espíritu en cuanto espíritu individual; se pierde sólo la posibilidad de la socialidad, la posibilidad de una comprensión, la cual presupone cierta intersubjetividad del campo. [...] No obstante, en el curso de conciencia del espíritu se manifiesta en cada caso su unidad, su individualidad a diferencia de las cosas, el espíritu tiene en sí mismo su individualidad, pues espíritus no son unidades de apariciones, sino unidades de [...] conciencia.⁹⁸

⁹⁶ Husserl, Edmund, op. cit., *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 256.

⁹⁷ Más adelante Bajtín se referirá a este correlato como la realidad social misma del lenguaje.

⁹⁸ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, vol. II, trad. Antonio Ziri6n, F.C.E., M6xico: 2005, pp. 297-298.

Está justificada la tendencia a una psicología personalista que posea un fundamento fenomenológico, sin embargo, Bajtín no estaría dispuesto a aceptar al primer sujeto, pues este no existe, la persona es ya una unidad dialógica y coparticipativa, emerge de la otredad. Husserl también supone la necesidad de un mundo circundante que permita la aparición del ser de la persona y del ser de la persona ante el otro. “Cada yo –comenta Husserl– puede, para sí y para otro, volverse persona en el sentido normal, persona en el conglomerado personal, sólo cuando la comprensión produce la referencia a un mundo circundante común.”⁹⁹ Los conceptos presuntamente originarios, tal como aparecen en Husserl, sobretodo en su teoría del conocimiento se encuentran necesariamente mediados en sí mismos, es decir, rellenos de presupuestos. Lo primero absoluto que se intentaba refutar, es devuelto por la resaca de la fe dogmática tradicional en el propio mecanismo conceptual y subjetivo, la confianza plena, pero ciega en la existencia de un fundamento último. La filosofía de la identidad se colma de la idea de la unidad del mundo, una anticipación igualmente dogmática. La identidad del espíritu consigo mismo y su ulterior unidad sintética se proyectan sobre la cosa mediante un método. El mismo procedimiento de la autoridad filosófica que insistió en la continuidad y que ambicionó integridad, es un síntoma añejo de la esquematización geométrica y sistemática. La ruina irrefrenable de las filosofías primeras está simultáneamente decretada por su promoción. Adorno habló del “proceso de desmitologización”,¹⁰⁰ aquél que recorre el espíritu que se agrupa en una segunda mitología, revelando la no-verdad de la propia idea de lo primero. De esta manera, lo primero se vuelve más abstracto para la propia filosofía primera sirviendo como fundamento que bien puede transformar el mundo de la representación o aniquilarlo a través del desarrollo de tautologías agresivas. La teoría del conocimiento husserliana dotó de instrumentos a una ideología con la que sus concepciones científicas pedían estar al margen, pero que, por otra parte, vinculaban la pretensión de obligatoriedad a lo que Husserl presentaba con el paréntesis de la probidad científica. El núcleo central de su

⁹⁹ Husser, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. Antonio Ziri6n, vol. II, F.C.E. / U.N.A.M., M6xico: 2005, p. 237. “El mundo circundante o “mundo externo del esp6ritu com6n” -como lo denomina Husserl- es el mundo de las objetividades intersubjetivamente constituidas, de esp6ritus, de comunidades espirituales, de cosidades espiritualizadas y meras cosas de la naturaleza, objetividades que todo sujeto perteneciente al conglomerado de la comunidad puede, a su manera, desde su punto de vista, traer a darse, y a la vez puede reconocer mediante mutuo entendimiento que las dadas a 6l y a sus compa6eros son una y la misma.” Ibid., p. 244.

¹⁰⁰ Op. cit., *Sobre la metacr6tica de la teor6a del conocimiento*, p. 24.

filosofía abrazó la estructura básica de la conciencia como relación a un objeto, el yo que se pone el ropaje de principio activo y dador de sentido, y el dato consciente como teniendo sentido para el yo. Frente a la conciencia significativa se da, así, un objeto como significado.

Primero –afirma Heidegger– habría que pensar que esas consideraciones se quedan en lo que es la cuestión acerca de la constitución de la realidad y la objetividad; segundo, que el modo de acceso a la persona no es otro que el ya caracterizado en la reflexión inmanente de las vivencias, de donde se derivan todas las tesis del darse absoluto y demás; tercero, que la predeterminación de la unidad de la trama de vivencias en cuanto espíritu o persona sigue teniendo por hilo conductor la definición tradicional del hombre –*homo animal rationale*–.¹⁰¹

Husserl interpretará a la persona como “antesujeto”, no como objeto, sino compañero que se vive y se trata con el otro, antesujetos que están referidos recíprocamente.¹⁰² Verá en el mundo de las cosas el nivel inferior de la naturaleza material intersubjetiva, el campo común de la experiencia real y posible de los espíritus individuales, de los singulares y los que están en mancomunidad experimentante.¹⁰³ El ser psíquico no tiene que ver en nada con el ser personal. Para Bajtín, la interpretación-comprensión de la configuración de la persona en su responsabilidad presupone que también ésta se realice a partir de la otra posición, diferente y, al mismo tiempo, no indiferente, sino a su vez participativa. Se dan de esta forma dos centros de valores, el del yo y el del otro, dos centros de valores de la misma vida, en torno a los que se construye la arquitectónica de la acción responsable. Para que no se produzca la imposición del punto de vista del yo como autoridad inapelable es necesario que estos dos centros axiológicos permanezcan recíprocamente otros, por lo que respecta a

¹⁰¹ Op. cit., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 158.

¹⁰² El camino que sigue Scheler para definir lo intencional y los actos, la persona y el hombre está orientado, igualmente, por la definición tradicional del hombre, la del animal racional. Destaca explícitamente la peculiaridad del ser persona, así como también define la vivencia, los actos y el yo sin querer saber nada, de la orientación husserliana encuadrada en una teoría *sui generis* de la razón. Aunque Scheler tiende también a delimitar los actos frente a lo psíquico, subraya que la unidad de la persona no es el producto de las vivencias, sino que es el ser de la persona el que determina, por su parte, el ser de los actos, quien los realiza. El problema del formalismo está en que no se señala con prioridad la consistencia de la esencia de la persona y su especificidad real particular, para luego demostrar la actividad racional perteneciente a dicha esencia, sino que reduce la figura de la persona a un “punto de partida de actos de la razón conforme a ley.” (Scheler, Max, *Ética o Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, p. 499.) No puede fundamentar el ser de la persona, sin antes marginarlo y extirparlo del mapa ontológico. La objetivación psicológica es idéntica a la despersonalización. El término de “persona racional” no significa que sea esencial de la persona realizar actos, independientes de toda causalidad, los cuales sigan leyes ideales de sentido y objetividad. Esta palabra representa para la ética formal el supuesto material del formalismo. La persona es tomada, en el fondo, únicamente como sujeto lógico de una producción racional de actos. Cfr. Scheler, Max, *Ética o Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (El formalismo en la ética y la ética material de los valores), trad. Hilario Rodríguez Sanz, Caparrós Editores, Colección Esprit, Madrid: 2001.

¹⁰³ Véase Husser, Edmund, *op. cit.*, p. 243.

la perspectiva espacio-temporal y valorativa. Los miembros del círculo de Bajtín veían a la conciencia y a la subjetividad en formación a través del combate o la lucha dialógica, entre voces o discursos contendientes. Se ha cuestionado el hecho aplanado por los estudios científicos contemporáneos por la posibilidad de estudiar al hombre en términos de un fenómeno de la naturaleza, como cosa.¹⁰⁴ Se señala que la acción física del hombre ha de ser comprendida como acto, pero el acto no puede ser comprendido fuera de su acción sígnica, que nosotros recreamos en motivos, objetivos, estímulos y grados de conciencia. Una investigación de tal índole se convierte en un diálogo cuando, en lugar de cosificarse, se personaliza el objeto de estudio, aunque sea el objeto real el hombre social que habla y se expresa.¹⁰⁵ Su proyecto consistía realmente en atacar los preceptos epistemológicos y morales del individualismo burgués y que Bajtín condena por su decadencia y solipsismo, subraya constantemente, además, que los fenómenos sociales y culturales son de una naturaleza profundamente intersubjetiva o dialógica:

La personalidad del hablante, entonces, tomada desde adentro, diríamos, resulta ser totalmente un producto de las interrelaciones sociales. No sólo su expresión externa sino también su experiencia interna son territorio social. Por consiguiente, todo el camino entre la experiencia interna (lo “expresable”) y su objetivación externa (el “enunciado”) cruza territorio social. Cuando una experiencia alcanza el estado de realización en un enunciado plenamente maduro, su orientación social aumenta su complejidad al acumularse en las circunstancias sociales inmediatas del discurso y, sobre todo, en destinatarios reales.¹⁰⁶

Este continuo diálogo con el otro, con uno mismo en un discurso propio íntimo o interno y con el mundo externo, el cual envuelve la activa construcción de relaciones entre diversos fenómenos que Bajtín ha intitulado “arquitectónica”, es constitutiva de la subjetividad humana como tal y representa un ineludible componente de cualquier pensamiento creativo o de cualquier acto. “Estudiando al hombre, en todas partes buscamos y encontramos signos y tratamos de comprender su significado.”¹⁰⁷ Las fronteras dialógicas surcan por todo el campo del pensamiento humano abonando el terreno de la investigación filosófica. Scheler insistía a partir de la ley esencial que el ser de la persona no es una yoidad universal, sino cada persona individual, una “unidad inmediatamente convivida del

¹⁰⁴ Cfr. Bajtín, M. M., “El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas” en *Estética de la creación verbal*, trad. Tatiana Bubnova, Siglo XXI, México: 2003, p. 305.

¹⁰⁵ Idem.

¹⁰⁶ Voloshinov, V. N., *Marxism and the Philosophy of Language*, translated by Ladislav Matejka and I. R. Titunik, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London: 1986, p. 90. (La traducción es nuestra)

¹⁰⁷ Bajtín, M. M., *op. cit.*, “El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas”.

vivir.” La persona no ha de pensarse en cuanto cosa o sustancia que disponga de cualesquiera capacidades o fuerzas. La persona, más bien, es la unidad del vivir vivida de modo inmediato en el vivir y no una cosa sólo pensada después y fuera de lo vivido de modo inmediato.¹⁰⁸ Toda persona, en cuanto persona finita, es individuo por ser persona, no únicamente por el contenido particular de lo que vive o por ser cuerpo y ocupar espacio, el ser de la persona no puede jamás disolverse en el sujeto de actos racionales sometidos a cierta legalidad. Husserl había indicado ya que la unidad de la persona, la personalidad muestra tener una constitución esencialmente diferente de la cosicidad de las cosas naturales. Como antecedente de la obra fenomenológica de Bajtín, Scheler dice de la persona lo que dice más explícitamente de los actos mismos. Nunca un acto es también objeto; pues, es inherente a la esencia del ser de los actos el que vivan sólo al realizarlos y el que se den en la reflexión, no por medio de la percepción. Los actos son algo no psíquico, inherente a la esencia de la persona, la cuál sólo existe en la realización de los actos intencionales, en esencia nunca podrá ser un objeto. Hay que decirlo con todas sus letras: la pregunta por la persona ocupa un lugar central en el pensamiento scheleriano. La persona no se simplifica en un punto de partida de actos, ni es tampoco concebida como una cosa o sustancia que realiza actos en el sentido causal de la sustancialidad. La persona, es para Scheler, la unidad concreta y esencial de actos, vive y existe únicamente como ser realizador de actos. La actitud hacia la cosa no puede ser dialógica.¹⁰⁹

2.2 El rostro poético del dialogismo.

La actitud hacia el sentido siempre es dialógica desde la perspectiva bajtiniana, pues la comprensión misma ya es dialógica. La comprensión como respuesta de una totalidad discursiva siempre tendrá un carácter dialógico. El que comprende se transforma inexorablemente en el tercero del diálogo, sin embargo, la posición dialógica de este tercer personaje es sumamente específica. El destinatario es el segundo en el diálogo. El autor del enunciado supone la existencia de un destinatario superior, el tercero, cuya comprensión de

¹⁰⁸ Ibid., parte II, sección VI, pp. 499-530.

¹⁰⁹ Pues, si tanto Husserl como Scheler, y luego Heidegger centraron la principal cualidad del ser del hombre en la finitud, Bajtín abrió esta perspectiva compendiando a la persona concreta como inacabamiento. Un diálogo es así una praxis y un pensamiento que no pueden terminar, ni morir, su finitud se consagra en la paradoja de su inacabamiento.

respuesta absolutamente justa se proyectó o bien en un espacio metafísico, o bien en un tiempo histórico. En lugar de aprehender a la persona a partir de sus vivencias se le concibe como ser vivencia de sus vivencias, ser acto de sus actos, acontecimiento, ser que da en acto respuesta. Sin embargo, trazando la dinámica fenomenológica de la relación sí mismo/otro de la que nos habla Bajtín en la esfera del discurso literario, fue una de sus tareas principales en su primera gran obra *Problemas de la poética de Dostoievski*,¹¹⁰ cuya primera edición apareció en 1929, ya bajo su propio nombre, y cuya segunda edición no se mostraría al mundo sino hasta 1963, en una versión ampliada, corregida y aumentada. Es indudable el paralelismo que existe entre la forma en que Bajtín presenta la actitud del autor y la figura del héroe en la obra de Dostoievski y el sentido que cobraría su interpretación ontológica del acto ético. Para empezar, sabemos por dicho trabajo que al novelista ruso le interesaba el héroe ya no como un fenómeno de la realidad que poseyera determinadas cualidades típico-sociales y caracterológicamente individuales, no se trataba de una imagen definida o determinada, como una colección de atributos objetivos y abstractos con sentido unitario que velarían por especificar una subjetividad. Más bien, su interés se centra en ver al héroe como una perspectiva singular sobre el mundo y sobre sí mismo, como una posición plena de sentido que valora la actitud del hombre hacia sí mismo y hacia la realidad que lo circunda.¹¹¹ Demorémonos en un extracto de *Los hermanos Karamasov*:

Es muy posible que la imaginación juvenil de Aliocha, hubieran causado una impresión especialmente profunda la gloria y el poder que rodeaban como una aureola al *starets* Zósimo. Se contaba del famoso *starets* que, a fuerza de recibir, desde hacía muchos años, a los numerosos peregrinos que acudían a él para expansionar su corazón ávido de consejos y consuelo, había adquirido una singular perspicacia. Le bastaba mirar a un desconocido para adivinar la razón de su visita, lo que necesitaba e incluso lo que atormentaba su conciencia. El penitente quedaba sorprendido, confundido, y a veces atemorizado, al verse descubierto antes de haber pronunciado una sola palabra. Aliocha había observado que muchos de los que acudían por primera vez a hablar con el *starets* Zósimo llegaban con el temor y la inquietud reflejados en el semblante y que después, al marcharse, la cara antes más sombría estaba radiante de satisfacción. También le sorprendía el hecho de que el *starets*, lejos de mostrarse severo, fuera un hombre incluso jovial¹¹²

La primera consecuencia de pensar a la persona tradicionalmente como se pensó al hombre, es decir, como entidad primariamente racional, es la despersonalización de la misma, pues resulta imposible, en principio, hacer valer materialmente la correspondencia

¹¹⁰ Bajtín, M. M., *Problemas de la poética de Dostoievski*, trad. Tatiana Bubnova, 2ª ed., F.C.E., México: 2003, 400 p.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 73.

¹¹² Dostoievski, F., *Los hermanos Karamasov*, trad. José Baeza, Juventud, Barcelona: 1968, pp. 29-30

entre la concreción de la idea de persona y la persona eminentemente concreta. A esta visión le interesa todo lo que el hombre representa para el mundo, y ya no lo que representa el mundo para él, y lo que ha de ser para sí mismo. Los hombres pueden diferenciarse exclusivamente en su ser personal, lo que, según esta opinión, quiere decir que no se diferencian en nada. Recordemos que para Dostoievski la distinción reside en su rechazo agudo y poco común para hacer emerger la pluralidad de la conciencia interactuante desde una unidad mayor, de ahí se originará la estructuración de la imagen del héroe, acción suficiente para descomponer la unidad monológica del mundo artístico. El héroe de Dostoievski, entendido como una perspectiva o punto de vista, aquél que mira sobre el mundo y sobre sí mismo, requiere –según Bajtín– de métodos muy especiales de representación y caracterización.¹¹³ Lo que se representa no se refiere a modo de ser alguno, ni a una imagen pétreo o estática, sino al “último recuento de su conciencia y autoconciencia y, al fin y al cabo, su última palabra acerca de su persona y su mundo.”¹¹⁴ La imagen del héroe se construye a partir del significado de los rasgos de la realidad, él mismo y su entorno de la vida cotidiana, y no de los rasgos por sí mismos desvinculados de su para sí, de su actitud evaluadora y de su autoconciencia. Es objeto de la reflexión del propio héroe todo lo que atañe al mundo interior y la expresividad que el autor ve en el héroe para recrearlo, no es, pues, una creación *ex nihilo* que provenga de la conciencia del autor, como si de él dependiera totalmente la figuración del héroe. El héroe es el objeto de la autoconciencia, en este caso de Dostoievski. Todo lo que el autor tiene que decir acerca del héroe se lanza sobre su autoconciencia, no deja nada para sí mismo. En el autor el héroe se coloca en su totalidad como representación u objeto de visión. El héroe se observa en el espejo, sus rasgos son ahora el objeto trepidante de su autoconciencia, tanto que bastó a alguno de los personajes, como Aliocha Karamasov o Dévushkin para arrojarse a la tierra después de verse en el espejo, la mirada de otros sobre el sí mismo, pone al reverso al héroe en su desdoblamiento. El significado que pueda tener un héroe para otro en el plano de la representación es muy distinto a aquella imagen que se construye para sí el héroe en la constitución de sus rasgos más singulares. Pero Bajtín no ve en la identidad del sujeto el

¹¹³ Op. cit., *Problemas de la poética de Dostoievski*, p. 74.

¹¹⁴ Idem.

acento del problema de la poética de Dostoievski, sino en su mirada duplicada a través del espejo.

No estamos viendo quién es el héroe, sino cómo se reconoce, y nuestra visión artística ya no se enfrenta a su realidad, sino a la pura función de reconocimiento de esta realidad por él [...] Aquello que antes hacía el autor, ahora lo hace el héroe, vislumbrando a su persona desde todos los puntos de vista posibles, y el autor ya no ilumina la realidad del héroe sino su autoconciencia como realidad de segundo orden.¹¹⁵

Tanto la realidad del héroe como el mundo exterior y la circundante vida cotidiana se incorporan al proceso de la autoconciencia, transfiriéndose del horizonte del autor al héroe. Un movimiento, que como veremos en el cuarto capítulo, es una emulación copernicana, donde la atención ya no reside en la presencia del autor o su intención subjetiva, sino en la interacción entre los diversos elementos que del héroe emanan al irse desplegando su autoconciencia. Tanto el héroe como el otro, adquieren vida propia pero compartida. El autor ya no se encuentra en el mismo plano que el héroe, la función explicativa que antes recaía en el primero, expresa en Dostoievski la falta de la función determinista, genética o causal de un sujeto sobre la realidad. En último caso, “el autor sólo puede contraponer a la conciencia del héroe que lo absorbe todo un único mundo objetual que es el de otras conciencias equitativas.”¹¹⁶ Si se emprende un análisis sociológico o caracterológico de la conciencia del héroe no se tiene por resultado un escueto rasgo o figura reducida del sujeto actuante. La autoconciencia enriquece la imagen prevista y se coloca al lado de otros rasgos de la imagen determinada del héroe, figura estructurada dentro del horizonte usual del autor. Lo que permite la autoconciencia, como dominante artística de la arquitectónica heroica, no se identifica con otros atributos de su imagen, estos rasgos se convierten en el material del cual se termina desechando toda potencia determinante y conclusiva del héroe. Así como en el héroe la autoconciencia tiene la capacidad de llegar a ser dominante en la representación de cualquier hombre. El hombre no es esencia, soñador quizás, así como hombre del subsuelo. Aquél que no puede materializar su ilusión. Dostoievski propone fusionar la dominante artística de la representación y la dominante caracterológica real del hombre representado. Ni la cualidades ni las propiedades del héroe son neutras respecto a su autoconciencia, no tiene un fin establecido ni una conclusión, es un ser irresuelto. “El

¹¹⁵ Ibid., p. 76.

¹¹⁶ Ibid., p. 77.

héroe de Dostoievski es todo autoconciencia, [...] es una función infinita, [...] jamás coincide consigo mismo.”¹¹⁷

El héroe que es autoconciencia debe representarse, mas no expresarse. Su carácter es inconfundible con el del autor. Los acentos de su autoconciencia están realmente objetivados y existe una distancia entre él y el autor. El lazo que los comunica ha de romperse para asistir a una obra y ya no a una bitácora personal. El héroe se encarna autónomamente con respecto al autor. Lo que poseen las obras de Dostoievski, a decir de Bajtín, es una gran objetividad, por la cual la autoconciencia del héroe al alcanzar el ser dominante desintegra la unidad monológica de la novela. Haciendo una extrapolación, la filosofía del acto ético y estético emprendería un movimiento similar, rompiendo con la unidad monológica de la vida cotidiana, pasando de la abstracción unitaria y teórica, a la unicidad y singularidad del acontecimiento práctico. La persona llega a ser libre e independiente, así como el héroe lo es al desligarse de la idea del autor que lo condena y califica para siempre violando su relatividad tanto actual como interpretativa. Mientras que por un lado, la concepción monológica de la novela que se da en un mundo exterior estable, hace aparecer al héroe encerrado en sí mismo rodeado por límites de sentido asfixiantes para la representación misma y en la que la autoconciencia del héroe está incluida en la conciencia del autor que la determina y la representa; por el otro, en la versión dialógica de Dostoievski se rechaza toda premisa monológica, resumiendo la obra en todo un momento de la autoconciencia del héroe. El héroe parece saberlo ya todo antes de empezar la lectura de su vida, conoce la tipicidad para su tiempo y su círculo social, su definición psicológica o psicopatológica, incluso, la categoría caracterológica de su conciencia, las estimaciones morales de su personalidad, etc. El análisis del interior gana sobre el punto de vista desde el exterior que ha perdido fuerza, ya desde el principio. Por ejemplo, la preocupación del héroe en *Memorias del subsuelo* se muestra en lo que puedan pensar de él los otros, va adelantado en la carrera de la conciencia ajena, cada persona que lo intente siquiera atajar de improviso se topa con la noticia de que él ya está en el conocimiento de sí mismo. La valoración tiene que pasar por él anticipando a cualquier extraño que merodee, enunciando, acaso todas las posibilidades que existan sobre el ser de su persona, tratando de agotarse en descripciones de sí mismo, frenando con su representación cualquier posible respuesta que

¹¹⁷ Ibid., p. 79.

le quiera robar las palabras de la boca, él ya está en el otro, antes de que el otro, siquiera esté conciente de su presencia, pues, precisamente se trata de una representación. La visión del espejo, es decir, la de la alteridad, parece ser más veloz, inclusive, cabría decir, más original que la supuesta primera proclamación del hombre.

El héroe del subsuelo está captando cualquier palabra ajena acerca de su persona, se está mirando en todos los espejos de las conciencias ajenas, conoce todas las posibles refracciones de su imagen en ellas; también conoce su definición objetiva, que es neutral tanto con respecto a la conciencia ajena como a su propia autoconciencia; toma en cuenta el punto de vista de un “tercero”. Pero también sabe que todas estas definiciones, tanto las parciales como las objetivas, se encuentran en sus manos y no lo concluyen precisamente por el hecho de que él mismo las conozca; él puede abandonar sus confines y volverlas inadecuadas. Sabe que la *última palabra* le pertenece a él y trata de quedarse con ella a como dé lugar para no ser quien ya es en la última palabra de su autoconciencia. Ésta vive gracias a su no conclusión, a su carácter abierto y no solucionado.¹¹⁸

A menos que no se caiga en la falsa definición de persona, el ser de la persona, entonces, jamás podría quedar limitado a ser un sujeto de actos de razón sometidos a cierta legalidad. El ser del primer acto consiste en ser realizado y, por dicha razón, es absolutamente diferente del concepto de objeto. La reflexión se entiende aquí como el flotar simple de una conciencia, completamente no cualificada, sin tocar el interior de los objetos. Ésta atañe, más bien, al ser de la persona, tratar de captar la totalidad del ser del hombre. El concepto de “persona” es relativo, implica una doble referencia al tú y al mundo exterior. En cambio, el concepto de “yo”, es un concepto absoluto. A cada acto

¹¹⁸ Ibid., p. 82. Voloshinov y Medvedev, por otro lado, hicieron un énfasis más semiótico e ideológico sobre el tema de la constitución dialógica de la subjetividad, al cual, desde luego volveremos en el capítulo dedicado a la translingüística bajtiniana. Demos, empero, un adelanto. Ellos argumentaban que el sujeto no podía tener una directa o pura experiencia de la realidad, como se había supuesto por cierta tradición epistemológica moderna, como lo fue la de corte lockeano y cartesiano. Se sostiene, en lugar de esta proposición que acontece en la formación de la subjetividad una relación experiencial con el mundo externo que siempre mediará por varios modos de representación, géneros discursivos y sistemas de signos a través de los cuales nosotros nos hacemos conscientes del mundo y es posible fuera del mundo. Estos sistemas representan entonaciones, discursos, narraciones y siempre nos son pre-existentes: el contenido de la mente o *psiqué* individual es por su propia naturaleza, tanto como lo social, ideológica, y el mismo grado de conciencia de la individualidad propia así como su discurso interno y sus privilegios están condicionados ideológica e históricamente por factores sociológicos. Por supuesto, estas representaciones o narraciones pre-existentes, entre las que emergen las ideologías, no son estáticas sino históricamente dinámicas o generativas. Cualquier formación social contendría una pluralidad de géneros discursivos y sistemas significativos que están en un estado de continua interacción y competición por la supremacía. El ser social genera a la conciencia. No es la experiencia la que organiza la expresión de las personas, sino que es la expresión de ellas mismas la que organiza la experiencia. Se trata, entonces no de una experiencia expresada socialmente, sino de una experiencia que es ya expresión social. Contradiciendo la afirmación de Marx y Engels en *La ideología alemana*, donde se escribía que un alcance auténticamente materialista del estudio de la historia y la sociedad no puede incluir a los hombres como narrados, pensados, concebidos o imaginados, Bajtín diría, acaso, que es específicamente a través de los fenómenos discursivos o ideológicos que las mujeres y los hombres pueden ser conceptualizados e imaginados.

pertenece un objeto, cada objeto pertenece a un mundo, a cada persona corresponde un mundo. La persona, a diferencia de los objetos, no es parte de un mundo, sino correlato constante de un mundo. Existe una correspondencia recíproca y paralela entre mundo y persona. La persona, en lugar de encerrarse en sí misma, se debe profundizar y trascender. Por ejemplo, para Scheler, el hombre sea un ente sociable, se explica el hecho de que pertenezca a la esencia de la persona individual su realización en actos dada a sí misma como formando parte de una comunidad. Conciencia de un mundo es también conciencia de una comunidad. Vivencia de una persona es vivencia con otra persona, convivencia, no habrá sociedad sin comunidad. Para Bajtín, la verdadera existencia de la persona está dispuesta únicamente por la penetración dialógica a la que su apertura responsiva nos invita. *Hacia una filosofía del acto ético* supera los planteamientos arcaicos y contemporáneos donde el sujeto, el tipo idealista y el objetivismo científico buscan invocar a la tradición y rendirle tributo a las posturas positivistas e historicistas del marxismo dogmático. La nueva interpretación de este problema rechaza la idea de que ella misma [la figura de persona] deba ser reducida a un llano encuentro entre dos conciencias o la tan socorrida “fusión de horizontes” gadameriana en la que la historia y la tradición hacen tábula rasa de lo insospechado y lo sorprendente. Para el círculo de Bajtín, el sujeto es constituido social e internamente como una entidad que roza paradójicamente con cierta similitud aneja a la completa autonomía moderna y al ser incorpóreo, racional postulado por Descartes. No obstante, para el filósofo ruso una conciencia singular representa ya una *contradictio in adjecto*, la conciencia es en esencia múltiple. Conciencia es conciencias. Si para Voloshinov, el sujeto sí tiene una unidad biográfica y biológica, derivada de la naturaleza de un organismo biológico y de las condiciones socio-históricas relevantes, esto no quiere decir que traicione su crítica contra el individualismo subjetivista, a veces también de corte organicista o vitalista. Lo denominado como “naturaleza humana” significa un complejo de cualidades, capacidades y poderes históricamente mutables y socialmente colmados. Bajtín se mantiene en ocasiones al resguardo de los humanistas en el sentido de que ellos retienen un interés en la libertad, en la actualidad y en la potencialidad o idealidad del hombre, en la abolición de la opresión y la cosificación humanas, y en la actividad del hombre en su hacer histórico de carácter polifónico y dialógico. El autor se verá obligado a dejarle la última palabra a su héroe, como el sujeto

abstracto a la persona real. “El héroe en Dostoievski no es ninguna imagen objetivada, sino que es la palabra plena –nos dice Bajtín– la voz pura.”¹¹⁹ Al héroe no se le ve pero sí se le oye, la palabra le es familiar. El discurso del héroe, su representación y su comprensión son el eje de la estructura artística de Dostoievski, de la cual Bajtín ya ha rastreado sus claves éticas y ontológicas.

Las peculiares torturas morales a las que Dostoievski somete a sus héroes para lograr que su discurso de autoconciencia llegue hasta sus últimos límites permiten que se disuelva todo lo que es cosa u objeto, todo lo que resulta firme e invariable, todo lo externo y neutral en la representación del hombre en la esfera de su autoconciencia y autoexpresión.¹²⁰

El talento cruel es rudeza polifónica, el hombre del espejo se juzga a sí mismo, juez que interroga a su mundo. Pero, en el caso de Dostoievski se va más lejos, sin anclarse en las crisis nerviosas o en los paroxismos histéricos, atendiendo mejor a la compleja creación y visualización del frágil ambiente social que circunda al héroe y que lo llevaría inevitablemente a manifestarse dialógicamente en una especie de revelación contra las ataduras del mundo monológico e intransigente. El héroe llega a una verdad a la que tenía que llegar, despeja todos los eventos para sí mismo, su verdad es la verdad de la conciencia propia. La neutralidad con respecto a la autoconciencia es imposible. El tono diverso y la palabra ajena ya no podrían contar como verdad desde este punto de vista. El héroe tendría que enunciar una confesión, alejada del discurso del autor, permitiendo a la autoconciencia del héroe desenvolverse de la palabra ajena, reconociendo su inestabilidad e inconclusividad. El carácter finito del acto se contrapone al carácter infinito del héroe y su conciencia anticipadora. Por eso, como bien observa Bajtín, “en Dostoievski, el discurso del autor se contrapone al discurso plenamente valorado y puro, sin mezclarlo con el del héroe. Es por eso que surge el problema del planteamiento de la palabra del autor.”¹²¹

Toda objetivación psicológica, toda concepción de los actos con referencia a algo psíquico es equivalente a una despersonalización. Pero Bajtín, así como Heidegger, notan que acerca del modo de ser de la realización de los actos y del modo de ser del acto de los actos impera un silencio generoso. Cuando se pregunta, quien osa hacerlo, por el modo fundamental de la estructura de ser y de la conceptualidad no pasa de esas nociones vagas como son “realización” y “actor”. Mijail Bajtín persiste sobre la creencia en una función

¹¹⁹ Idem.

¹²⁰ Ibid., p. 83.

¹²¹ Ibid., p. 87.

creativa y colectiva de la praxis humana. Preserva la convicción en la eficacia de la actividad humana, a pesar de su conocimiento de las estructuras afectadas por la existencia de instituciones sociales regidas por la violencia de la lógica binaria del sí o del no, de los incluidos o de los excluidos, de los que importan o de los que deportan, de las formaciones ideológicas, etc. Considera el entendimiento reflexivo de los contornos y parámetros de dichas limitaciones estructurales que son también cruciales pre-condiciones del ejercicio de la libertad y de la responsabilidad moral y existencial. La narración del yo sobre sus personajes, se desintegra con el advenimiento de la autoconciencia del héroe de Dostoievski. La autoconciencia, como dominante artística de la estructura de la imagen del héroe, deriva igualmente en una reformulación del lugar del autor respecto al hombre representado. Se verá al hombre en el hombre, el descubrimiento de la personalidad, un aspecto nuevo e integral de la persona, que “sólo es posible gracias a una posición nueva e integral del autor.”¹²² El hombre vivo no será más convertido en un objeto carente de voz y de un conocimiento participativo que lo finalice sin siquiera consentirlo. Es en el hombre como acontecimiento y también en el personaje heroico algo que sólo él mismo, en su calidad de irrepetible, puede revelar en un acto de libertad, un acto libre de autoconciencia y de enunciación, lo que la definición teórica, indirecta, mediada y exteriorizante niega por completo. Bajtín nos informa, sin embargo, sobre los inconvenientes de un idealismo psicologista, aún siendo fenomenológico, y que Dostoievski negó categóricamente al desligarse de ser un psicólogo.

Dostoievski tenía una actitud negativa frente a la psicología que le era contemporánea, tanto en los libros científicos y en las obras literarias como en la práctica judicial. Veía en aquella psicología una humillante codificación del alma humana que no tomaba en cuenta su libertad, su carácter inconcluso y su especial *indefinición* (su falta de solución) que llega a ser el principal objeto de representación en la obra del propio Dostoievski: él siempre muestra al hombre sobre el *umbral* de una última decisión, en su momento de crisis y de un cambio inconcluso –y no predeterminado– en su alma.¹²³

A diferencia de la tradición ontológica occidental y de la escritura literaria moderna monológica, en Dostoievski, “los héroes ya no sostienen una polémica literaria con las definiciones concluyente y anticipada del hombre, sino que todos ellos luchan encarnizadamente con esta clase de definiciones de su personalidad por parte de otra gente. Todos ellos –señala Bajtín– sienten vivamente su propio carácter inconcluso, su capacidad

¹²² Ibid., p. 89.

¹²³ Ibid., p. 94.

de superar desde el interior y de volver falsa toda definición que los exteriorice y los quiera concluir.”¹²⁴ Como Dostoievski, Bajtín criticó duramente la psicología mecanicista,¹²⁵ tanto en su vertiente pragmatista basada en las nociones de naturalidad y de utilidad como, y con mayor preferencia, en su línea fisiológica, que reducían la psicología a la fisiología. Ambos lucharan en su rechazo rotundo, uno en su obra literaria y el otro en su obra crítica y filosófica, contra la cosificación del hombre, de las relaciones humanas y de todos los valores humanos en las condiciones del mundo que surge en el imaginario y en lo concreto del sistema capitalista y su producción exacerbada, contra la reconciliación de lo abstracto con lo abstracto. “Dostoievski –expone Bajtín– no entendía verdaderamente y con plena claridad las profundas raíces económicas de la cosificación y, hasta donde se sabe, jamás usó el término, pero éste expresa mejor que ningún otro el sentido de su lucha por el hombre. Dostoievski, con una gran capacidad de penetración, supo ver la inserción de esta desvalorización cosificante del hombre en todos los poros de la vida contemporánea y en los mismos fundamentos del pensamiento humano.” Ésta cuenta como una reformulación de lo que Bajtín dio en llamar “la crisis contemporánea del acto ético”, la crisis del aspecto meramente teórico abstracto que sometió al hombre, en lugar de liberarlo como pretendían sus postulados.¹²⁶ El hombre es libre, en la posibilidad de su ser y de violar, al estilo de Raskólnikov, Sonia, Mnyschkin, Dimitri Karamázov, cualquier regla que se le imponga. “El hombre nunca coincide consigo mismo. Jamás –asevera Bajtín– se puede aplicar al hombre la fórmula de identidad A es igual a A.”¹²⁷ De allí se podría deducir talvez que Bajtín insinúa una arquitectónica en la identidad del sujeto consistente en la tríada de relaciones básicas (yo-para-mí, yo-para-otro y otro-para-mí). La conformación dialógica de la persona resultaría de las relaciones de ese yo con el otro. ¿Estamos frente a una identidad

¹²⁴ Ibid., p. 90.

¹²⁵ Ibid., p. 96

¹²⁶ Por medio de la reducción fenomenológica se prescinde del realizador y de su realidad y constitución, conservando sólo las múltiples esencias de actos. Scheler, sin embargo, observa que así tampoco se haría precisa la mostración del realizador de los actos, por la razón de haber prescindido ya de un realizador individual. El concepto de “persona” no puede alcanzarse desde las conexiones que hay entre acto y objeto, formas, direcciones y especies de actos, y los dominios ajenos de objetos, ni desde la yoidad y el yo individual. Una vez distinguidos todos los tipos y direcciones de los actos, prescindiendo rigurosamente de los depositarios reales de los actos y de su organización natural, Scheler se encaminará a describir un individuo humano concreto con todo su ser y su “ser así” fáctico, quien ejecuta el acto individual determinado en el tiempo, persona que Bajtín retomará en su presentación del acontecimiento y de la arquitectónica existencial del sí mismo.

¹²⁷ Op. cit., *Problemas de la poética de Dostoievski*, p. 91.

construida y sobredeterminada por la alteridad o frente a una alteridad al reverso que se fundamenta en la identidad cerrada y potencialmente generadora de la subordinación de identidades?

Existe también en la obra de Dostoievski, como observa el filósofo ruso, una posición seriamente planteada y sostenidamente realizada de dialogismo al investigar al héroe de la novela polifónica. Esta postura defiende la independencia, la libertad interior, el carácter inconcluso e irresoluble del héroe. El héroe es un “tú”, y ya no una tercera persona o primera persona, se trata, entonces, de un tú con valor pleno, un “tú eres” para un “yo también soy”. Este “tú” se involucra directamente en el “gran diálogo” de la novela en su totalidad, no se realiza en el pasado, sino en el presente que a su vez se proyecta, un ahora que diseña y crea, presente que es proceso artístico de conformación actual. El diálogo no termina, sino que su construcción artística, similar a la arquitectónica del acto ético, está organizada como “una *totalidad abierta* de una vida colocada en el *umbral*.”¹²⁸

De acuerdo con el pensamiento artístico de Dostoievski, la vida auténtica de una personalidad se realiza precisamente en una suerte al punto de esta no coincidencia del hombre consigo mismo, en el punto de su salida fuera de los límites de todo lo que él represente como un ser cosificado que pueda ser visto, definido y pronosticado fuera de su voluntad, en su ausencia. La vida auténtica de la personalidad sólo es accesible a una penetración dialógica a la que ella misma responda y se revele libremente.¹²⁹

La objetivación racional opera, como bien lo supuso Lukács en su lectura de Marx, con el encubrimiento ante todo el carácter cósico inmediato, cualitativo y material de todas las cosas. Los valores de uso aparecen como mercancías, como fetiches que cobran una nueva objetividad o coseidad. La corriente monolítica del monologismo moderno trató al sujeto en su esencia estructural como objetividad fantasmal, mercancía que tenía el carácter de cosa concluida y sin capacidad de responder. Por ello el problema de la constitución del sujeto es también reducto básico del problema del desarrollo del capitalismo moderno.¹³⁰ En relación a la persona y al “yo” de la apercepción trascendental, Kant supone una condición primaria de toda unidad objetiva y, por consiguiente, la idea de un objeto en general. La unidad e identidad del “yo” se convierte en la condición de la unidad e

¹²⁸ Ibid., p. 97.

¹²⁹ Ibid., pp. 91-92.

¹³⁰ Cfr. Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México: 1969, p. 90.

identidad del objeto.¹³¹ El problema del mundo como unidad del mundo coincide paralelamente con el problema de la persona. El yo individual y el yo empírico no coinciden, pues el individuo tiene además de su facultad perceptual y cognitiva, la capacidad de actuar y responder por sus actos, es decir, transita de la estancia fenoménica, de lo dado, a la imaginación y realización nouménica de su libertad, una síntesis concreta de su ser posible.¹³² Si el mundo (como mundo exterior e interior) en general es algo distinto al contenido de las vivencias de los yoes individuales, en un caso ningún yo puede ser condición del mundo. Todo condicionamiento del mundo por el yo y su ser dado desemboca necesariamente en el solipsismo.¹³³

¹³¹ Scheler, en cambio, ha sostenido que un acto no es nunca un objeto, a la esencia de los actos pertenecería el ser vividos únicamente en la realización y el ser dados en la reflexión. Ni la idea del sujeto lógico para las predicaciones vivenciales, ni tampoco la diversidad y la temporalidad que se incluyen originariamente es lo dado de la intuición externa, no pueden determinar la yoidad ni extirparla del ser-naturaleza. Scheler sólo admitirá una de las cosas contenidas en la teoría kantiana, que pertenece a la forma de ser del objeto el poder ser aprehendido por un acto, y a la esencia de su identidad la posibilidad de identificación de los actos. De hecho, sostendrá que, a acción de la persona no es una consecuencia unívoca de la suma de sus disposiciones y de las situaciones modificables y vitales exteriores. Tanto la persona como su acción, varían libremente. La ética ha de sostenerse al personalismo de los valores, para el cual todo el sentido y valor últimos de la comunidad y de la historia radica precisamente en que ésta representa las condiciones para que en ellas puedan manifestarse y actuar libremente las unidades personales valiosas. Kant y Nietzsche se hicieron partidarios del valor propio de la persona, aunque sus pensamientos sean casi en todo momento extremos. Midieron, ambos el valor de una comunidad o sociedad y los mismo el valor de un proceso histórico, considerando si son y hasta qué punto son aptos para ofrecer al ser de las personas la base más idónea para su existencia y actuación. Nietzsche defendió el ser de las personas más valiosas, el objetivo de la historia del hombre estaba en los ejemplares más elevados del hombre. Kant por su parte, optó por salvaguardar el ser de la persona razón; el objetivo de la historia del hombre se basa, entonces, en una comunidad que haga posible las personas racionales libremente volentes. Mientras tanto el idealismo postkantiano alemán establece como condición para el ser valioso de la persona su entrega a un orden moral del universo, sobrepersonal y sobreindividual o al Estado, así constituido de cierto modo, o al desarrollo de la cultura. En cambio, Scheler opina que todo lo que en el hombre es verdaderamente personal y espiritual se desliga en el curso de la historia, en un progreso indefinido y cada vez más abierto a la fuerza del tiempo que se hace libre en el tiempo.

¹³² Entiéndase al yo empírico dentro de la esfera de la observación y de la inducción.

¹³³ Recordemos que para Hegel, la sustancia ética es ella misma la que porta la exclusividad del espíritu verdadero, mientras el individuo singular retorna a la certeza de sí mismo. Si su verdad es ser sustancia como lo universal positivo, también su realidad es ser un sí mismo como lo universal negativo. El individuo cae en las redes de la simplificación monádica, se convierte en un átomo más del conjunto comunitario, en la sustancia que devela el poder de su simplicidad en el mundo ético. El yo de la autoconciencia aparece, una necesidad destinal de vacío, un abismo que se refleja sobre sí mismo. El yo es en sí y para sí, el reconocimiento de sí mismo proclama su sustancialidad, una universalidad abstracta que entona a la personalidad salida de la vida de la sustancia ética, vuelta independiente y cargada de valor real, contradicha por el enfrentamiento entre conciencias y otras personas, la pluralidad personal que se mira a través del espejo, se asusta y se desprecia a sí misma, entra en el conflicto que su singularidad prometiéndolo al caos espiritual que se afirma también como destructor desmedido. Para una interpretación política del problema de la persona, véase el apartado “Estado de Derecho” dentro de el capítulo destinado al Espíritu y a la Eticidad en la “Fenomenología del espíritu, donde Hegel habla de la validez de la persona, su contingencia y su abstracción como señor del mundo: “La unidad universal a la que retorna la unidad viva inmediata de la individualidad y de la sustancia es la comunidad sin espíritu que ha cesado de ser la sustancia ella misma

Ser de la persona y ser del mundo son –según Scheler– psicofísicamente indiferentes.¹³⁴ “Persona –continúa diciendo Scheler– es justamente aquella unidad que existe para actos de todas las posibles diversidades esenciales, en cuando que esos actos son pensados como realidades.”¹³⁵ Los sujetos lógicos diversos de las clases de actos distintos podrían existir únicamente en una unidad de forma, el posible ser y el modo de ser. Como definición se anuncia a la persona como la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa que en sí antecede a todas las diferencias esenciales de actos. El ser de la persona fundamentará todos los actos esencialmente diversos, es la base de la multiplicidad ontológica.¹³⁶ Kant indicó en la *Crítica de la razón pura* el cambio que habría de imprimir al problema del conocimiento la célebre *revolución copernicana*. Se había supuesto hasta entonces que todo el conocimiento tenía que regirse por los objetos, ahora habría de intentarse ver si no salía mejor para el investigador de tal dilema hacer una revisión acuciosa de las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos tendrían ahora que regirse por el conocimiento. Así, el problema que se plantea la filosofía moderna es negar al mundo como algo nacido autónoma e independientemente del sujeto cognoscitivo. Nace la noción de autor como autoridad restaurada, como Dios encarnado que crea sus propios productos.

El hombre es un eterno fluir hacia fuera. Tal y como Pascal caracterizaba al hombre, un ser buscando a Dios, amor a lo Otro, a la Verdad. La única idea razonable del hombre, es según Scheler, un teomorfismo. Kant identifica la incógnita que sobrepasa a la apariencia existencial, con el *homo noumenon*, el hombre como “cosa en sí”, contraponiendo éste al *homo phaenomenon*. El filósofo de Königsberg hubo recogido la antigua definición del

inconsciente de los individuos y en la que éstos valen ahora, con arreglo a su ser para sí singular, como esencias autónomas y sustancias. Lo universal desperdigado en los átomos de la absoluta multiplicidad de los individuos, este espíritu muerto, es una igualdad en la que todos valen como cada uno como personas”. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, F.C.E., México: 1973, p. 283.

¹³⁴ Scheler, Max, *op. cit.*, p. 512.

¹³⁵ Idem.

¹³⁶ Las investigaciones de actos que la fenomenología pura trata de auténticas esencias intuitivas, pero nunca abstracciones empíricas, por ello se explica el que una esencia de actos sea concreta, pues, presupone, para ser dada con plenitud intuitiva, la referencia a la esencia de la persona que realiza el acto. La persona no puede nunca reducirse a la incógnita de un simple “punto de partida” de actos ni a alguna especie de conexión o tejido de actos. Scheler afirma al respecto lo siguiente: “La persona no es un vacío “punto de partida” de actos, sino que es el ser concreto sin el cual, cuando se habla de actos, no se alcanza nunca el modo de ser pleno y adecuado de un acto, sino sólo una esencia abstracta: los actos se concretizan dejando de ser esencias abstractas para pasar a ser esencias concretas, merced únicamente a su pertenencia a la esencia de esta o aquella persona.” *Ibid.*, p. 514.

hombre, pero desteologizándola. Entre Bajtín y Scheler, existe el *dictum* ético común que suscribe a la persona misma que, viviendo en cada uno de sus actos, derrama su especificidad sobre cada uno de ellos. El ser de la persona nunca es objeto, nunca es un objeto de uso, un útil. Heidegger, sin saberlo o quizás sin reconocerlo por temer caer en una antropología, estaría acordando esta distinción semejante al hablar de la cosa y de la obra de arte, asomando ya una diferencia ontológica y ética. La crítica a la ontología bajtiniana, incluida la de Heidegger, se puede también leer como momento determinante en la refundición de una filosofía prima como filosofía moral que se inclina por la valoración ético-ontológica del acontecimiento como persona siendo en el mundo responsablemente.

Bajtín, así como más tarde María Zambrano,¹³⁷ sintió que la condición de la persona estaba anclada en una cerrazón fundamental debida a la crisis contemporánea de su ser. La suya, no se trata de una filosofía primera, si es que entendemos a ésta, en cuanto a su carácter metódico general que crea, en lugar de buscar, la idea de la verdad, siendo a su vez origen, *próton pseúdos*. La imagen de esa fortaleza hermética llamada “yo” en la que yacemos rodeados por fronteras y márgenes de un sí mismo pasivo, reactivo e incomunicable. La persona dentro de esta crisis vive en soledad, y al intentar revertir el efecto de la teoretización del mundo, la apertura se hace evidente, pero también el hecho de que la desesperación por comunicarse de la persona trae consigo desde el fondo la pérdida de la conciencia solitaria, la locura.

De ahí que resulte claro: la primera filosofía que trate de analizar el acontecimiento del ser tal y como lo hace el acto responsable –es decir, no el mundo creado por el acto, sino un mundo en el que el acto toma conciencia de sí mismo y en el que se lleva a cabo– no puede generar conceptos, postulados y leyes generales acerca de este mundo (la pureza teórica y abstracta del acto ético), sino que tan sólo puede ser una descripción, una fenomenología del mundo del acto ético. Un acontecimiento sólo puede ser descrito participativamente. Pero este mundo-acontecimiento no es tan sólo el mundo del ser, de la dación: ni un solo objeto, ni una sola relación se da aquí únicamente como lo dado, como algo completamente existente, sino que siempre se presenta en virtud de lo planteado asociado a lo dado: lo que se debe, se desea.¹³⁸

La conciencia filosófica redujo la realidad a una determinación antagónica: la relación sujeto-objeto. Es una reducción insostenible que trata de eliminar para sí al reducir de nuevo el ser a la conciencia. La fenomenología de Husserl se separó del ser-ahí, al absolutizarse vencida por la idolatría a una especie de ontología lógica, hizo así de la verdad su residuo. Común a Heidegger y a Husserl es el hecho de aceptar, ante todo, la no

¹³⁷ Cfr. Zambrano, María, *Persona y democracia*, Ánthropos, Barcelona: 1988, p. 17.

¹³⁸ Bajtín, M.M., *op. cit.*, “Hacia una filosofía del acto ético”, p. 40.

obligatoriedad de todas las aserciones para con las cosas. Ambos borran la ruptura entre necesidad y causalidad en la salida del principio del yo, ya sea el “ego trascendental” husserliano o la “la existencia” o “ser-ahí” heideggeriano, hipostasiando a la contradicción como una estructura del ser, la nueva ontología situada entre lo atemporal y la fase histórica, entre la idea y la facticidad. No obstante, el *ego* husserliano, cae en un exceso imperdonable, al admitirse y asumirse, en cuanto condición constituyente o significante, como ya precedentemente dado en todo lo objetivo, renuncia a toda intervención del conocimiento y en especial de la praxis. Éste es el que consideramos el mayor defecto de la subjetividad husserliana, en virtud de la acrítica pasividad en la que flotaría el yo, implantado en el inventario del mundo de cosas, como dentro de un mundo ya preconcebido o prefabricado. Un *ego* que evade, entrando en *epojé*, puesto entre paréntesis, sustraído del mundo, pero yendo hacia él. Bajtín diría que un sujeto de tal índole carece de la posibilidad de dar respuesta, y por lo tanto de acontecer concreta y singularmente, observaría una clara incompatibilidad entre la existencia del sujeto trascendental como campo de experiencia y su concepción como posibilidad pura de la variación de la fantasía. La suspensión fenomenológica queda varada en la ficción, de un mundo supuestamente existente puesto entre comillas. La suspensión tendría que abrir al filósofo meditabundo hacia una esfera novedosa de la experiencia trascendental, y en lugar de eso lo deroga aún más. Aunque confesará luego la contingencia de los contenidos de la subjetividad trascendental.

El ser con el otro y saber que existen otros como nosotros, sí mismos que interactúan y confluyen, hace retornar en forma de conciencia participativa al yo responsable que no cabe ni en la reivindicación de la duda ni en el método que sabe infligir siempre violencia a la cosa desconocida, ni en la autarquía aberrante de la identidad lógica pura. La contradicción que arroja la historia del pensamiento es que el momento más crítico de esta circunstancia proviene del ensanchamiento de la conciencia individual. El acto violento de la transubjetividad que subsume a la cosa por el absoluto, se contrapone al acto ético de la intersubjetividad que reconoce las diferencias entre los dialogantes. Entonces, conciencia y responsabilidad armaron históricamente el hito de la constitución de la persona y de su poder en el mundo. La persona no tiene excusas ni coartadas para excluirse del ser, y esto obedece a la unicidad de sí misma y su insustitución que transforma la vacía posibilidad en

responsable acción real, coincidiendo la efectiva validez y el sentido con todo significado y valores de otra forma abstractos, dando identidad al evento de otra forma anónimo, cada uno tendrá así razón desde su lugar único, tendrá razón no subjetiva u objetivamente sino responsablemente. La “no coartada en el ser” coloca al yo en relación con el otro, no según una relación indiferente, con el otro genérico, sino en cuanto compromiso concreto, relación no indiferente, con la vida del propio otro, los otros, con el pasado y el futuro de las personas reales. Se insiste especialmente sobre el compromiso inexorable con el otro, con el otro concreto y no el otro yo abstracto, no se está pensando aquí en otra conciencia gnoseológica abstracta, sino en el ser responsable y partícipe en la unicidad de su lugar propio en el mundo. El sujeto/persona es una unidad abierta al tiempo, es un participante social de la vida, que reacciona y actúa, que crea su propio enfrentamiento a lo planteado y a lo dado por las circunstancias concretas. La persona no puede vivir conociéndose completa y cabalmente, no es un ser concluido a sí mismo, sino el acontecimiento de su ser. Esa es la contundente posibilidad que inaugura la vida, la necesidad de la inconclusividad, la apertura de todos los instantes y los valores que brotan de la imposible coincidencia o correspondencia con aquello que se dispone en realidad. El otro me obliga responsablemente, ser responsablemente partícipe es aprensión por el otro. Entre mejor comprenda una persona el grado de su propia determinación externa, más próximo a casa estará y, entonces, él podrá comprender el ejercicio de su verdadera libertad. El lenguaje está así organizado en formas particulares convencionales o genéricas, no puede ser creado *ex nihilo* por individuos hablantes despersonalizados. Persona es personas, individualidades en el carnaval de su creación que es a su vez emancipación. La responsabilidad de la acción es responsabilidad por el otro, mi unicidad consiste, entonces, en no poder delegar dicha responsabilidad, en no poder ser sustraído o sustituido en ella, el deber ser intuitivo y material en el que toda existencia se funda.

La actitud dialógica del héroe y la condición intersubjetiva del acontecimiento se realiza en el mismo momento del proceso creador y de la conclusión de éste, por lo que llamaremos “la dialogicidad”, que no artificio dialéctico, entre la finitud y la infinitud, entre la novela y la vida. Bajtín nos recuerda que en las novelas de Dostoievski, el discurso del autor acerca del héroe se construye como la palabra acerca del que está presente y que le puede contestar al hacerse el intercambio de papeles discursivos entre el oyente y el

hablante.¹³⁹ El amor, por otro lado, se dirige a las personas y se da entre ellas, no a las cosas. La ética de Bajtín, es por lo hasta aquí mentado una ética dialógica que no puede pensarse aislada de la política y de la enunciación, respuesta manifestada como responsabilidad singular y social, por la que tomamos posicionamiento en el mundo. El acto ético es un acto ontológico, es un acto político, es un acto retórico y es un acto valorativo. Se ha criticado al subjetivismo individualista, se ha opuesto a esta corriente de pensamiento la aporía de entender y tratar de decir lo inentendible y lo indecible, creer firmemente en la relación entre sujetos, en la posibilidad de ir siendo en la vida dialógicamente, camino impredecible e incuantificable, donde el sujeto no puede nunca convertirse en concepto, como la obra de arte, nunca terminado, ni determinado. Las personas, las acciones y el pensamiento de los personajes de Dostoievski no podrían nunca ser completamente explicados con referencia a factores externos, últimas palabras, han de ser hablados como posibilidad infinita. Tal vez nadie, después de todo, tenga la última palabra. Lo importante en la organización que el autor hace de su discurso tiene que ver más que con la arbitrariedad o la convencionalidad, con la última posición incondicional de sí mismo. Esperar una respuesta del acontecimiento es la principal singularidad de la persona y de la palabra, el ser dialógico por excelencia. El héroe viene a ser un discurso para el autor, no un objeto del discurso, sino el ser con voz que responde con un valor completo. ¿El discurso del autor sería, entonces, un discurso del discurso, un metadiscurso que amplía la orientación dialógica del mismo? Gracias a la estructura *sui generis* de la novela polifónica de Dostoievski, Bajtín observará con atención menuda que el autor no habla ya acerca del héroe como en el caso del discurso monológico hacia la literatura y la filosofía, sobretodo en el albor de la modernidad kantiana, sino que el autor conversa con el héroe. El ser dialógico habla con, el ser es un ser-con que habla-con.

Sólo una orientación dialógica y participativa toma en serio la palabra ajena y es capaz de apreciarla como una postura que tiene un sentido, como otro punto de vista. Mi palabra establece un nexo más próximo con la palabra ajena sin fundirse con ella al mismo tiempo y sin disolver en sí su significado, es decir, conservando plenamente su independencia en tanto que palabra, únicamente gracias a una orientación dialógica interior.¹⁴⁰

No hay primer hombre, ni último en el mundo, la palabra fue y es, no total ni abstracta, sino real y arquitectónica, configuradora y transformadora de una y varias

¹³⁹ Op. cit., *Problemas de la poética de Dostoievski*, p. 98.

¹⁴⁰ Idem.

realidades. Lo primero, el espejo actual del ser, que requiere, como la novela, una dialogización de todos los elementos de su estructura, como horizonte polifónico de imágenes referidas que desmantelan a la idea para alcanzar el reconocimiento de las diversas simpatías y actitudes subjetivas, diferentes voces personales que asemejan un campo de girasoles sonoros que platican con el sol desde la tierra siempre otra que en la escucha de reverberación de las conciencias ajenas con sus mundos, hayan su plena inconclusión, aquellas manidas voces extrañas a lo sí mismo que no pueden ser analizadas o determinadas como objetos o cosas, sino que es posible entrar en contacto con ellas, a partir de la comunicación dialógica. La conciencia es un hablar con ella, o mejor dicho, la conciencia es una conciencia-con, es decir, conciencias que interactúan y se crean entre sí, ya no como objetos, sino como actores dialógicos, autores de personajes que por su propia actividad dejan de lado la petrificación de sí mismos que es a su vez, negación de sí mismos, y contestan, responden rompiendo el hielo del silencio monológico. El actor y el autor, el héroe y la persona han de ampliar, profundizar y reconstruir extraordinariamente su existencia vital para poder, así, abarcar lo otro, la disputa entre entonaciones de las conciencias ajenas y la concepción de la alteridad participativa. Puntos de vista que el discurso monológico o subjetivista hacía reventar, nunca se encontraban en un mismo nivel, como la perspectiva entre el autor y el personaje, no se hallaban desde la novela monológica en un mismo plano, sino bajo el adverso y arrogante látigo del sujeto cognoscitivo. En cambio, leer al ser, como a todo texto, significa comprender posturas y actitudes dialógicamente diferentes, interpretar desde el propio lugar activo, sin necesariamente asimilar un objeto, la comunicación dialógica con las conciencias otras, adentrarse en la noche diurna y profunda de lo inconcluso para descentrarse, hacer de la aporía condición trágica de la existencia. Aun así persisten las crisis y las rupturas de las múltiples vidas que se inclinan bajo el umbral, su ser inconcluso, hablado desde la autoconciencia no se concluye desde el interior. Un demonio anda suelto, y ha pasado el día de la Verdad, ha amanecido la presencia de la crisis. ¿Cómo alcanzar todavía a guardar el primor, la memoria de la interpretación? ¿Cómo seguir pensando que todo hombre necesita tener un sitio a donde dirigirse y en el cual colocarse? ¿Cómo seguir creyendo en el próximo lugar? La lógica ha presupuesto los actos, la reproducción y la repetición de los actos. Pero es casi evidente de suyo que, si los acontecimientos se alternaran en forma de

espiral, de modo que nada regresara a su mismo lugar, no se podría llevar a cabo el hondo encuentro del reconocimiento de una pretendida identidad entre dos cosas, tan sólo se soñaría para luego ser aborrecido por el ser que sólo piensa y que piensa solo. Gracias a que ha sido posible la serie de prescripciones y mandamientos que arrojan las valoraciones del mundo y del hombre, acaso a la repetibilidad de formulaciones exactas, a la reiterabilidad supuesta de las acciones investidas con la moral y la razón que se mercantilizan para conservarse. Una necesidad de evidencia, reiterabilidad y solidez que somete el primado de la existencia, por el reino indispensable de los resultados y el pensamiento científico que apela ensimismado a la reproducción e intercambio del capital. Su hegemonía y su superioridad son intencionadas. Queda una sonrisa de contrariedad separando ligeramente los labios del hombre moderno, un ser que se contradice a sí mismo, que da un paseo y se encuentra con lo abigarrado y oscuro de su existencia, que ve desde lo lejos como la moral sustituye el alma por la lógica y entiende de esta sustitución de valores la disociación de sí mismo, de su carencia y de su búsqueda extrañada, pero incontenible. Es así como el aposento del alma parece haberse perdido.

CAPÍTULO 2 LA ÉTICA A TRAVÉS DEL ESPEJO

*Y al mirar yo al espejo lancé un grito
y mi corazón quedó aterrado:
pues no era a mí a quien veía en él,
sino la mueca y la risa burlona de un demonio.*

Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

1. Crítica de la razón metafísica de la moral. La ética como ideología.

Ser significa comunicarse dialógicamente. Como ya hemos visto, los diálogos conforman la interacción entre el individuo y la sociedad, hacen algo único de cada enunciación, de cada persona, y finalmente, de cada acto. El argumento de una fundamentación monológica emergida de un sujeto abstracto implota al presentar Bajtín su perspectiva dialógica e histórica del *ethos* social. En un sentido amplio podría decirse que la ética de Bajtín consiste en un concepto más extenso que la fundamentación metafísica de la moral, quizás valga ir un poco más lejos, aventurándonos a afirmar que la ética traspasa los conceptos y apela al *bien dialógico*¹⁴⁰, la *ética a través del espejo* significaría el movimiento por el que se emprende una ética creada y manifestada a través del acto, donde el acto se comprende como un acontecimiento multiacentuado intersubjetiva e intertextualmente, el modo en que un contexto particular se relaciona con la vida del hombre. Por ello el problema de una *arquitectónica relacional*, en la que el otro sea la *conditio sine quanon* de la posible conciencia que llegará a forjar cualquier entidad, el elemento básico y conformador de la subjetividad, es la exterioridad sólida y a su vez inestable de lo social. Una filosofía entonacional que deriva y procede de una ética-política crecida en el flujo de las ideologías y de las diversas expresiones humanas, de actos, que desde un principio queremos enfatizar, como el problema central de la ética bajtiniana, el problema del bien dialógico como acto o acontecimiento dialógico que se quiere expresar como receptor y desarticulador de imaginarios. La imagen que se comprende como lo que es y lo que significa. De esta forma pensaremos a la ética no como la fuente de los valores,

¹⁴⁰ Ésta es una categoría nuestra que quisiéramos introducir como análoga al sentido plural de las relaciones humanas en el contexto de la ética bajtiniana. Un bien que decimos *va más allá del bien y del mal*.

sino como el modo en que un sí mismo/otro como acontecimiento y centro valorativo, volitivo y emocional, se relaciona y participa con y de los valores. A pesar de ello, el trabajo de Bajtín no representa una nueva fundamentación psicológica de un sistema de la teoría del valor. La filosofía inacabada del acto ético no es ni un sistema, ni una teoría, ni una fundamentación. La cuestión del valor podría comprenderse, más bien, como la cuestión central de la enunciación verbal, de la respuesta y de la formación sígnica, por eso también, aunque no fuera explícitamente manifestado, la ética bajtiniana supone una revaloración radical de la retórica y sus elementos. La ética acontece antes de la distinción entre lo teórico y lo práctico, tiene que ver más cercanamente con el pensamiento acerca de la verdad del ser y de su acontecer, concierne a la cuestión del valor que en Bajtín reúne una multiplicidad ideológica proclive a las ciencias humanas y que subyace a su método de búsqueda y escritura. Expresión dialógica que se plantea antiiluminista porque se resiste a la dialéctica que afirma que toda pregunta de carácter genuino pueda responderse, se da, pues, preeminencia a la apertura que ocurre con la pregunta, y no cree que todas las respuestas sean cognoscibles ni compatibles entre sí.¹⁴¹ La de Bajtín es una filosofía del acto traducida en reunión de centros volitivo-emocionales, como explicamos en el capítulo anterior. El deber-ser puede ser leído desde la modernidad temprana como una axiología imperativa ya sea material o formal, o como una filosofía de los valores o de los acentos pronunciados en el acto de la existencia que es también acto de creación verbal. Aún así está dispuesta a repensar el iluminismo, aquella salida del estado de minoría de edad, del que Kant aducía su preocupación moral y en su consideración de una libertad natural, la incapacidad de valerse del propio intelecto sin la orientación del otro. Pascal reconoció con todo, que no sabíamos bastarnos a nosotros mismos, seres cuya verdad profunda crece en la intersección entre la sociabilidad y la soledad, ambos ideales insatisfechos universalmente por la concepción individualista y posesiva que subyace a las representaciones de la vida humana. Por su parte, Bajtín ofrecerá “un imperativo ético tanto para el comportamiento lingüístico como para todas las demás fuentes de comportamiento social: uno debería dirigirse a los demás teniendo en cuenta su capacidad para responder de manera significativa, responsable e inesperada”, como bien apuntó Gary Saul Morson.¹⁴²

¹⁴¹ Cfr. Berlin, Isaiah, *Las raíces del romanticismo*, Taurus, Madrid: 2000, pp. 43-44.

¹⁴² Vid. Morson, Gary Saul, “Quizá Bajtín” en *Bajtín, ensayos y diálogos sobre su obra*, U.N.A.M. / U.A.M. / F.C.E., México: 1993, p. 11.

Las sociedades modernas se encargaron de profesar sentenciosa y racionalmente las obligaciones morales del hombre y del ciudadano y la sistematización de los conocimientos aislados, exhortaron incansablemente al cumplimiento de los deberes hacia uno mismo y hacia sus semejantes, buscaron purificar las costumbres y promover las virtudes, se edificaron sobre el fundamento de los derechos soberanos del individuo y magnificaron la obediencia incondicional al deber, la transparencia de la virtud, el imperativo de adherirnos a fines que superaban el círculo de los intereses individuales. Además, a partir de la Ilustración, la modernidad ha tenido la pretensión ambiciosa de fundamentar una moral ajena a los dogmas religiosos, que no recurra a revelación alguna, y que esté siempre ya liberada de los temores y tesoros del más allá. Al emanciparse del espíritu religioso, esta moderna ética laica tomó las nociones de deuda infinita y de deber absoluto. El bien es pecado, el mal se banaliza, y la opresión sistemática se convierte en virtud. Esta disciplina se encumbraba en la vida privada, y garantizaba la dinámica licenciosa de los derechos del individuo moderno. La moral empieza a observarse como un no lugar, una u-topía, una falsa conciencia o una mascarada de intereses. Así pues, en la misma medida en que se idolatraba el imperativo moral, se deslegitimaba radicalmente el deber ser. La persona clamaba así por su propio sacrificio que se convertía en obligación máxima y luego en imperativo categórico. Si antes el principio moral era Dios, la nueva consagración del deber vendría acompañada de una fuerza teocéntrica disfrazada de antropocentrismo.¹⁴³ Aunque la idea de una moral racional o natural perseguía desembarazarse de la autoridad de la iglesia y de las creencias religiosas. Desde la Grecia antigua los filósofos se esforzaron por elaborar reflexiones morales independientes del culto, pero a su vez inseparadas de la religión, lo sagrado se transfería al plano de la razón o de la naturaleza, y retornaba hacia la creencia y hacia el trasmundo. Fueron los modernos los que emprendieron la construcción de un orden social y político a partir de principios éticos no confesionales. Ese nuevo universalismo faltaba en atender el acontecimiento mismo en el que se da el ser del hombre. Lo absoluto de los imperativos sólo ha sido transferido del ámbito religioso al de los individuos. El triunfo moderno del deber ha traducido, tanto la angustia de la muerte de Dios, como la voluntad optimista de perseguir el perfeccionamiento moral de la humanidad. Enemigos acérrimos de una autoridad impotente, falta de toda fuerza para

¹⁴³ Lipovetsky, Gilles, *El crepúsculo del deber*, trad. Juana Bigozzi, Anagrama, Barcelona: 2000, p. 11.

obligar a la obediencia. A su vez, los mismos modernos se han dedicado excepcionalmente a arrojar nostálgicamente el descrédito sobre la esfera del ideal moral. Sade, Marx, Nietzsche, entre otros asaltantes de la moral moderna, se han ocupado de denunciar las ilusiones del deber ser. Los sentimientos son condenados implícitamente por la formalización de la razón. Adorno localizó este punto central en un descubrimiento común al interior de la obra de Sade y de Nietzsche: “Han visto que, tras la formalización de la razón, quedaba aún la compasión, casi conciencia sensible de la identidad universal y particular, mediación vuelta natural.”¹⁴⁴ Son pensadores que se hayan, como se preguntara Novalis, “en constante retorno al hogar, a la casa del padre”. Patologías del esfuerzo conceptual moderno: La paranoia de la egolatría romántica se traduce también en una aversión optimista y como una especie de esquizofrenia según la cual los hombres entienden que van avanzando, expandiendo su naturaleza, destruyendo los obstáculos que se presentan en el camino, ya sean las caducas reglas francesas del siglo XVIII, las instituciones políticas y económicas de carácter destructivo, las leyes, la autoridad, o cualesquiera verdades preconcebidas, perfectas, absolutas e inapelables.¹⁴⁵

La restitución de autoridad para la moral, tiene en F. Nietzsche el motivo de un renacimiento paradójico. Un amoralismo sin cuartel que, sin embargo, es sometido por igual al juicio de la historia.

Con la disolución de la religión y sus manifiestas secularizaciones filosóficas, las prohibiciones y su carácter restrictivo perdieron su acreditada razón de ser, su sustancialidad. Sin embargo, la producción material estaba al principio tan poco desarrollada, que tenía motivos para anunciar que no había suficiente para todos. [...] El sentido implícito de la moral de los señores, según el cual quien quiera vivir debe imponerse, se ha ido convirtiendo en una mentira más ruin que la sabiduría de los pastores decimonónicos. [...] Nietzsche se halla aún tan solitario como en los días en que se expuso al mundo normal la máscara de lo malo para enseñar a la norma el temor de su propio absurdo.¹⁴⁶

El hombre se integra en un mundo y en una serie de creencias. Al significado teórico del pensamiento como juicio, el momento del evento único, en donde el juicio es acción responsable de su autor, es absolutamente indiferente, por ello permanece fuera del pensamiento como juicio con valor general. El momento de la veracidad teórica es necesario, pero no es suficiente para que se convierta en un deber. Tanto para Husserl,

¹⁴⁴ Adorno, Th. W. / Horkheimer, Max, *Dialéctica del iluminismo*, Sur, Buenos Aires: 1970, p. 125.

¹⁴⁵ Op. cit., Berlin, Isaiah, *Las raíces del romanticismo*, p. 145.

¹⁴⁶ Adorno, Th. W., *Mínima moralía, reflexiones desde la vida dañada*, Akal, Obra completa, 4, Madrid: 2004, pp. 101-102.

como para Bajtín, el acto de objetivación de nuestra actividad, acontece en el mundo de la cultura, pero tiene su verdadero y único transcurrir en el mundo de la vida. El acto de la vida, por consiguiente, se escinde como Jano bifronte, observando sus horizontes de manera opuesta, sin que en un principio puedan apelar a cualquier intento de unificación o determinación mutua, se muestran a ellas mismas como áreas incompatibles e incontagiables, a diferencia del progreso y la regresión, que se ensamblan a través del concepto de las posibilidades técnicas. Un rostro mira hacia la luna, siempre iluminadora, aunque para nosotros sólo una de sus caras lo refleje, la unidad objetiva del campo cultural, y el otro hacia el sol, la unicidad irrepetible de la vida que deviene. Este hermetismo unilateral resulta un adagio vicioso de la tradición metafísica moderna. El vacío que produce podría ser salvado por lo que Bajtín llama: “el acontecimiento único de ser que se produce.”¹⁴⁷ Él “tú” da forma a la estructura de una configuración y nuestro lugar en ella desde el lugar único que ocupa, como el “yo” hace la suya.¹⁴⁸

Por medio de este proceder, el filósofo encuentra una de las razones nodales de la crisis de la filosofía moderna, **el haber separado el acto ético de su sujeto**. En la proyección unitaria del acontecimiento se recuperan dos aspectos indisociables: el sentido y el ser. Para que el acto pueda encontrar un plano unitario en su manifestación deberá adquirir la “unidad de la responsabilidad bilateral tanto en su contenido (responsabilidad especializada) como en su ser (responsabilidad moral).”¹⁴⁹ La responsabilidad efectiva es en virtud de la significación del ser, aunque el ser posea sentido, solamente en virtud de la unidad responsable del acontecimiento. Después de todo, lo que Bajtín introduce en la corriente despotricada de la filosofía occidental es una reevaluación concentrada y crítica de una posible unidad dialógica ético-ontológica. Christina Karageorgu ha señalado que

¹⁴⁷ Op. cit., “Hacia una filosofía del acto ético”, p. 8.

¹⁴⁸ Fichte sostuvo ya, contraria y empero, conciliatoriamente, que yo no puedo ponerme como libre sin asignarme una causalidad real fuera de mí, pero que mi causalidad es percibida como una multiplicidad en una serie continua, la sucesión de esta multiplicidad estaría determinada sin mi intervención, y sería ella misma una limitación de mi actividad eficiente, no sólo me pongo como naturaleza, sino que admito también otras naturalezas fuera de la mía. “El Yo real, activo y sintiente describe –nos dice– actuando, una línea continua, en la cual no hay ninguna interrupción o algo parecido.” Para Hegel, el espíritu es conciencia y desdobra sus momentos, el espíritu queda definido por ser la vida ética de un pueblo en tanto que es la verdad inmediata; el individuo que es un mundo. Y el mundo ético viviente será el espíritu en su verdad; tan pronto como el espíritu alcance el *status* del saber abstracto de su esencia, la eticidad que desciende a la universalidad formal del derecho. “La acción escinde al espíritu en la sustancia y la conciencia de la misma, y escinde tanto la sustancia como la conciencia.” Fichte, Johann Gotlieb, *Ética*, Akal, Madrid: 2005, p.154. / Hegel, G.F.W, *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México: 1973, p. 261.

¹⁴⁹ Op.cit., “Hacia una filosofía del acto ético”, p. 8.

“contra la existencia de preconceptos trascendentales, Bajtín objeta la imposibilidad de un acto ético al separarlo de la ley que lo rige, de su impacto o trascendencia en el mundo y del agente específico del mismo.”¹⁵⁰ Así podría, también empezar a atacar la impropia separación de la práctica del acto ético y la teorización sobre la ética. Según Bajtín, la coherencia de las diferentes teorías se basaría en leyes intrínsecas que son inválidas o inútiles para percibir el acto único del ser, y cuya secuela es la imbricación de las variadas tendencias de pensamiento teórico en una serie que las convierte en episodios concatenados uno del otro, que les obstaculiza para poder tener una relación directa con el acto y el ser.

a) *La Fundamentación de Kant*

Aunque ya lo habíamos adelantado [*supra*] respecto al deber, al acto concreto de asumirlo, la veracidad teórica, tiene sólo un valor técnico. El verdadero valor se encarna en la obediencia a la ley de la razón moral. La consagración moderna de la moral tomó impulso a través de perspectivas filosóficas antagónicas. La búsqueda de la verdad aparecía desde la perspectiva moderna, como la más fundamental de las leyes naturales. Rousseau desgarró su corazón para cumplir su deber, Kant libera la acción moral de cualquier motivación sensible, Comte promueve la religión desinteresada de la humanidad. Cerrando el círculo puede afirmarse que el ideal de virtud desinteresada está ahora colocado tan alto que la acción verdaderamente moral se convierte en un acto imposible de cumplir. La moral autosuficiente sólo ha podido aproximarse a los hombres estableciendo lejanías, una distancia infinita respecto de sí misma.

El propósito de Kant en la *Fundamentación metafísica de las costumbres* es, como él mismo afirma, la filosofía moral. Para el filósofo de Königsberg todo el mundo habría tenido que confesar que una ley, si es que ha de valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación, tendría que llevar consigo necesidad absoluta.

Se puede denominar empírica a toda filosofía, en tanto se basa en fundamentos de la experiencia, y filosofía pura a la que presenta sus doctrinas exclusivamente a partir de principios *a priori*. La última, cuando es meramente formal se llama lógica, mientras que si está restringida a determinados objetos del entendimiento se llama entonces metafísica. De este modo surge la idea de una doble metafísica, una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres. La física, así pues, tendrá su parte empírica, pero también una parte racional. La ética está en el

¹⁵⁰ Op.cit., p. 420.

mismo caso, si bien aquí la parte empírica podría llamarse especialmente antropología práctica, y la racional, propiamente moral.¹⁵¹

Tanto Kant, como Heidegger asienten al hecho necesario de prever una ontología antes de emprender una ética, lo que los distingue es que el primero todavía cree en la posibilidad del proyecto de una ontología que repiensa el paradigma epistemológico de la Ilustración resignificando la posición del sujeto de conocimiento en el mundo, mientras que el segundo no puede todavía descartar la empresa de una ontología fundamental desde el comienzo de sus escritos, y de hecho renegó de la aventura de la reflexión práctica en varias ocasiones, a diferencia del königsberguense.¹⁵² Si sometemos lo que acabamos de afirmar al principio de caridad, tanto para Heidegger, como para Bajtín, no habría más un sustrato o una esencia bajo la cual se sistematizara la existencia o se explicara el origen de las cosas, sino una relación con. Kant contemplaba a la metafísica de las costumbres como necesaria, no meramente por un motivo de la especulación, sino porque las costumbres mismas, suponía el filósofo königsberguense, permanecen sometidas a todo tipo de corrupción mientras falte ese hilo conductor y norma suprema de su correcto enjuiciamiento.¹⁵³ Bajtín sostiene, por el contrario, que el momento del deber reside no en el contenido de lo estética, científica o moralmente significativo, sino en la unidad de mi única vida responsable como se manifiesta en la unidad de la acción responsable. El campo de Bajtín parece identificarse con el desarrollo de una teleología defragmentada y las precisiones de una moral de la acción. Pero esto es una apariencia nada más, en realidad, la ética de Bajtín podría asimilarse en su conjunto con una ética discursiva crítico-dialógica, que pone de relieve la razón de la alteridad respetando las inclinaciones y los intereses diversos, como la interrelación entre diversos contextos, sin perder en cuenta el pensamiento sobre la verdad del ser. En cambio, “la metafísica de las costumbres –ha expresado Kant– ha de investigar

¹⁵¹ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona: 1999, p. 107.

¹⁵² Cfr. Heidegger, Martín, “Carta sobre el humanismo” en *Hitos*, Alianza, Madrid: 2001, p. 288. Heidegger relata la anécdota siguiente: “Poco después de aparecer *Ser y tiempo* me preguntó un joven amigo: “¿Cuándo escribe usted una ética?” Cuando se piensa la esencia del hombre de modo tan esencial, esto es, únicamente a partir de la pregunta por la verdad del ser, pero al mismo tiempo no se eleva el hombre al centro de lo ente, tiene que despertar necesariamente la demanda de una indicación de tipo vinculante y de reglas que digan cómo debe vivir destinalmente el hombre que experimenta a partir de una existencia que se dirige al ser. El deseo de una ética se vuelve tanto más apremiante cuanto más aumenta, hasta la desmesura, el desconcierto del hombre, tanto el manifiesto como el que permanece oculto. Hay que dedicarle toda la atención al vínculo ético, ya que el hombre de la técnica, abandonado a la masa, sólo puede procurarle a sus planes y actos una estabilidad suficientemente segura mediante una ordenación acorde con la técnica.”

¹⁵³ *Ibid.*, p. 111.

la idea y los principios de una voluntad pura posible, y no las acciones y condiciones del querer humano en general [...] El deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley.”¹⁵⁴

Esta última consideración no deja tras de sí las implicaciones epistemológicas, sino que talvez, las subraya. Mientras Isaac Newton proclamaba el pensamiento matemático, como instrumento universal para concebir la naturaleza, la filosofía atendía aplicadamente estas lecciones que enseñaban el paradigma metódico que se intentaría transferir luego al lenguaje de los principios de lo moral. La relación epistémica sujeto-objeto que culmina su primer momento con el método cartesiano y que, después de las metafísicas racionales de Wolff y el cálculo infinitesimal de Newton-Leibniz, tendría su acabamiento con el idealismo trascendental kantiano y los idealismos de Fichte, Schelling y Hegel, parece haber dicho todo lo esencial, naturaleza y espíritu en composición haciéndose así accesible un nuevo ámbito al dominio de lo racional. No obstante, lo sustancial continúa configurándose y, por lo tanto, hablándonos, lo esencial demostró ser un elemento vivo. En cambio, para Bajtín, la vida puede leerse como “un posible acto ético complejo.”¹⁵⁵ El pensamiento y el contenido que me apropio son juntos tan sólo uno de los muchos actos individuales y responsables en que consiste la vida, entendida como un proceder ético constante. El acto es complejo por la serie de vivencias que lo componen, pero sólo es analizable desde la actividad de la teorización. Se actúa a lo largo de toda la vida, y en un recuento *post factum* de cada acto que la realiza y cada vivencia que se experimenta se atisba a éstos como aislados, pero de hecho, no inconexos, históricamente hablando.

La vida social constituye una esfera relativa, donde el sentido, los valores y los referentes mutan en infinitas metamorfosis, dependiendo de la situación existencial concreta que se crea en el juego vivo entre lo planteado y lo dado, entre el mensaje donado y la respuesta inacabada. Cada acto tiene su significación particular y única, aunque pertenezca por igual a la historicidad compleja del pensamiento. Acudiendo a las palabras del filósofo de Orel tenemos que:

Tanto su contenido semántico [del pensamiento que es acto ético], como el hecho de su presencia en mi conciencia real de hombre singular, de hombre totalmente determinado, que actúa en un tiempo determinado y en determinadas condiciones, es decir, toda la historicidad completa de mi pensamiento: ambos momentos, pues, tanto el semántico como el histórico individual (fáctico)

¹⁵⁴ Kant, Immanuel, *op.cit.*, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 131.

¹⁵⁵ *Op.cit.*, “Hacia una filosofía del acto ético”, p. 9.

están unidos indivisiblemente en la valoración de mi pensamiento concebido como acto responsable.¹⁵⁶

La historia no es semánticamente unívoca, ni siquiera la historia de mi vida cotidiana. Yo me desdoble en muchos y diversos sí mismos. El yo, contraviniendo la esperanza idealista fichteana, no es idéntico a sí mismo. El modernismo –como indicó Daniel Bell– significó también “el sentido del movimiento y del cambio, el trastocamiento en el modo de enfrentar al mundo, estableciendo vívidas concepciones y formas nuevas por las que la gente juzgó sus percepciones sensoriales y su experiencia.”¹⁵⁷ Dar valor a ese acto que es el proceder de mi pensamiento en la realidad efectiva se entiende como la procuración de una respuesta. Yo doy a través de mi acto respuesta por mi existencia. Es importante recalcar que el pensamiento en cuanto juicio de validez universal, viendo al acto en su contenido semántico tiene la posibilidad de ser separado para su consideración. El contenido semántico se instala en la unidad del campo teórico correspondiente y se sobesatura para que ningún área ajena lo contamine o enferme. Así las cosas, parece que el factor histórico es totalmente indiferente, quedarían fuera del mapa, tanto el individuo como persona singular, el autor y la intención del autor; como el tiempo, las circunstancias y la unidad moral de su existencia. Pero se expresa por igual que la valoración de un pensamiento incluye la relevancia teórica de un juicio de validez universal. El pensamiento concebido en su contenido semántico tiene que evaluarse en algún momento, y esta acción representa una transformación del juicio, éste puede ya ser introducido al plano del acto ético, sin que dicha conformación lo abarque exhaustivamente. Para la validez universal de dicho pensamiento, este acto resulta de lo más inocuo, lo siente inofensivo para su actividad. La metamorfosis del juicio en acto responsable de quien lo ejecuta, es decir, su autor, es irrelevante para la sustancialidad abstracta e inerte de lo universal. Cuando el saber teórico se encierra sobre sí mismo, se vuelve impenetrable para la actividad responsable del individuo. Immanuel Kant pudo o no haber previsto en su proyecto crítico que la forma (categorías de la síntesis) y el contenido (materia, dación experimental y sensorial, objeto) del juicio *a priori*, dada su universalidad quedaban fuera del alcance del sujeto pensante en el acto ético. En la resolución de la tercera antinomia en los *Prolegómenos* y en el capítulo segundo del libro segundo de la “Dialéctica trascendental” de la *Crítica de la razón pura*

¹⁵⁶ Idem.

¹⁵⁷ Bell, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid: 1977, p. 59.

titulado “Las antinomias de la razón pura”¹⁵⁸ Kant somete a revisión la explicación de la idea cosmológica de libertad en su relación con la universal necesidad de la naturaleza, así como la posibilidad de conciliar la causalidad por libertad con la ley universal de la necesidad de la naturaleza. En esta disyuntiva se juega el desarrollo de la historia por venir, fundamentalmente por lo que se refiere a la libertad. La tercera antinomia debiera demostrar la posibilidad lógico-teorética de la libertad en la esfera del *noúmeno* o cosa en sí. La cosa no es libre, y el hombre sí. Esto se debe básicamente al hallazgo de la ley moral como postulado categórico del deber. El ser libre coincide con el ser bueno o con la legalidad del querer en el ámbito de los conceptos. Ahora bien, Kant no niega necesariamente la existencia, sino que es el sujeto el que debe incorporarse a un proceso de universalización de sus acciones a través de las máximas pertinentes. Por ello, siempre es conveniente hacer, desde el principio, la distinción entre “actuar por deber” y “actuar conforme al deber”. Kant parte también de la idea de que no todos los individuos son buenos, por ello la razón debe guiarlos. La norma moral tendrá, para Kant, un vínculo con el imperativo categórico, más que con el deber ser. La ética filosófica no se encierra en el concepto del deber ser. En la *Fundamentación*, Kant habla de una “buena voluntad”, introduciendo a su vez, el concepto de deber. Ya desde la primera *Crítica*, el filósofo alemán le daba su primera aparición al concepto que, valga decirlo, es característico de la filosofía moderna, como lo posible normativo, aquello que se puede prever o exigir que suceda de acuerdo con la base de una regla o una norma a la que se reconoce validez.

El deber ser –nos dice Kant– expresa una especie de necesidad y una relación con principios que, de hecho, no se encuentran en la naturaleza. En la naturaleza, el entendimiento sólo puede conocer lo que es, ha sido o será. Es imposible que algo deba ser distinto de lo que ha sido de hecho en sus relaciones temporales: el deber ser, cuando se le observa en el curso de la naturaleza. Como no podemos buscar las propiedades que debe tener el círculo, sino solamente lo que ocurre en aquella o cuáles son las propiedades que posee éste. El deber ser expresa una acción posible, cuyo principio no es más que un simple concepto, en tanto que el principio de una acción natural no puede ser sino un fenómeno. La acción debe ser posible en las condiciones naturales cuando el deber ser se dirige a ellas, pero tales condiciones no tocan la determinación del mismo albedrío sino solamente su afecto y consecuencia en el fenómeno.¹⁵⁹

El plano del deber ser se explicó como propio de la acción humana mediante las anteriores determinaciones kantianas, pues el deber ser que no tenía sentido en el mundo natural, se postulaba como principio del mundo humano. Un reconocimiento que equivale a

¹⁵⁸ Cfr. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid: 2004.

¹⁵⁹ *Crítica de la razón pura*, Diál., cap. II, sec. 9, §3.

aceptar que en el mundo humano la distinción entre lo que sucede de hecho y lo que se podría esperar que sucediera según las normas que lo regulan, debe para Kant, conservarse. La razón debe tener la facultad de guiar las acciones hacia un bien moral y lo hace por medio de dicho concepto. Para que una acción sea moralmente buena, el motivo de esta acción debe ser el mismo. Tenemos un deber como exigencia, pero para adquirir la acción un sentido de la legalidad, se debe evaluar la máxima de la acción y ver si es posible universalizarla y que ésta tenga como principio práctico una ley moral. Dicho esto una *crítica de la razón metafísica de la moral* significa emprender una crítica dialógica de la fundamentación metafísica de la moral.

b) *La observación de Hegel*

La tendencia de la filosofía moderna se basó en la autoridad de la fuente que establece una ley, allí donde el deber ser es reconocido o donde se ha introducido su posible diferencia del ser de hecho y la posibilidad de juzgar éste con respecto a aquél, sin considerar siquiera los actos volitivos como la aceptación o la ejecución de un sistema ético dentro de la especificidad circunstancial de tiempo y espacio y en función de la responsabilidad que la elección significa para el sujeto. Se esclarece el punto de vista de Hegel al haber colocado, con cierta ironía y escarnio, como principio de su filosofía la identidad entre lo real y lo racional. De este modo se negaba asimismo toda función del deber ser y se consideraba como otra fantasmagoría.

A la realidad de lo racional se opone por una parte la visión de que las ideas y los ideales no sean sino quimeras y la filosofía un sistema de estos fantasmas cerebrales; y, por otra, que las ideas y los ideales sean algo tan excelente que no tienen realidad o también que son impotentes para procurársela. Pero la separación entre realidad e idea es especialmente grata al entendimiento, que tiene los sueños de sus abstracciones por algo veraz y está todo henchido de su deber ser, y que también en el campo político predica con gusto, casi como si el mundo hubiese esperado dichos dictámenes para enterarse de cómo debe ser y no es: Y si después fuera como debe ser, ¿dónde iría a parar la presunción de tal deber ser.¹⁶⁰

La filosofía tiene según Hegel, la encomienda de considerar no lo que es el deber ser, sino lo que es real y presente.¹⁶¹ El búho de Minerva que inicia su vuelo al filo del ocaso y

¹⁶⁰ *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §6.

¹⁶¹ *Ibid.*, §38.

por lo tanto llega siempre muy tarde, cuando la realidad ha cumplido su proceso de formación en la serie de la negatividad. En resumen, a la filosofía no le correspondería otra tarea que la de reconocer, justificar y exaltar como racionalidad absoluta el hecho consumado. Una pureza fenomenológica que abdica de la transformación de la realidad misma. Bajtín, por el contrario, comienza con un hecho cotidiano tan simple que, en la mayoría de las veces, pasa desapercibido por la mayoría o sobreentendido por parecer tan trivial: el acto y su proyección. Otro problema que atiende es la aspiración universalista del discurso filosófico moderno que pasa por alto el devenir del ser, así como su multiplicidad. Si, como cualquiera podría estar en disposición de admitir, dos cuerpos no pueden ocupar el mismo espacio en el mismo tiempo, luego mi lugar en la existencia es único, porque mientras lo ocupo, nadie más puede ocuparlo. Mientras yo estoy aquí, tu debes estar allá. Yo puedo estar contigo en este momento, pero la situación se verá distinta desde los horizontes únicos, que tú y yo ocupamos en él. Pero entre el momento en que tu ocupas la posición en que yo estaba y yo ocupo la posición desde la que me observabas, el tiempo habrá ya corrido, si sólo una fracción de segundo, casi imperceptible. Nunca vemos, ni conocemos las mismas cosas, y aun así podemos reconocernos todos de distinta manera en ellas.

Existe una confusión trascendental en la pretensión teórica de concebir como categoría formal superior al deber ser. El deber ser tan sólo puede fundamentar la historicidad propia de una individualidad concreta. Para mí el juicio se convierte en deber en función del momento necesario de la verdad teórica. Su insuficiencia radica en que un juicio verídico no es por sí mismo necesariamente un acto imperativo del pensamiento. Lo que queda en entredicho es todavía la universalidad de la verdad teórica y su omniterritorialidad, ya que sostener la verdad lógica de un juicio es equivalente a trasladarlo a una determinada unidad teórica, pero dista mucho de ser ésta la unidad histórica singular de la vida de un individuo. Puede tenerse la certeza absoluta y técnica en la irrefutabilidad de un juicio, pero esto no implica que el valor moral sea igualmente válido. “Con respecto al deber ser, –advierte Bajtín– la verdad teórica posee un carácter técnico.”¹⁶² Se niega la existencia de un plano unitario del conocer y la vida, esto es, de la creación cultural y el contexto de mi vida particular. El problema de Hegel fue entender a la vida en el proceso de configuración de la

¹⁶² Bajtín, M. M., *op. cit.*, “Hacia una filosofía del acto ético”, p. 10.

autoconciencia como fuente de la infinitud temporalmente omniabarcante, y no de las vidas singulares penetradas por el tiempo.

c) La respuesta crítica del acto ético (Bajtín)

El conflicto reside en que el deber ser no representa un momento formal del juicio. Hablar de un deber ser teórico especial significa un total sin sentido. El deber ser del pensamiento es la veracidad. Sin embargo, el deber ser no surge aisladamente, como podría ser el caso de varios artefactos teóricos, éste es un acto ético nacido de la coparticipación de acciones y actores aptos para la evaluación y la imputación de circunstancias. El deber ser emerge correlativamente entre la verdad con sentido propio y el acto de conocer, el momento de ese vínculo es el auténticamente histórico y singular que afecta la vida del individuo, más no así el sentido teórico de un juicio. La pregunta epistemológica que se presenta hace retornar una respuesta negativa. El hecho de que yo piense no implica necesariamente que lo hago de manera verídica. Acerca del problema de la definición teórica, Bajtín se aproxima a la tesis de Husserl cuando éste advierte que la obligación de buscar la verdad no se deriva de la epistemología, asimismo Bajtín comentará que la obligación del ser ético no puede provenir de la ética pura, teórica en cuanto tal, y así nos comenta:

A partir de la definición teórico-cognitiva de la veracidad no resulta en absoluto su deber ser, su definición no contiene en absoluto este momento, que no es deducible de la definición sólo puede ser aportado y deducido desde fuera. [...] El deber ser no posee un contenido determinado y específicamente teórico. Todo lo que tiene una significación desde el punto de vista del contenido puede asumir el deber ser, pero no existe ni un solo postulado teórico que abarque en su contenido el momento del deber ser, ni que pueda basarse en éste [...] El deber ser es una peculiar categoría del proceder en cuanto acto [...] es una orientación de la conciencia cuya estructura hemos de poner de manifiesto fenomenológicamente.¹⁶³

Del deber ser no se deducen los postulados teóricos, como estos no lo contienen en ningún caso. Lo que se da es la significación teórica de una determinada disciplina o campo del saber, pero no un deber ser biológico, sociológico, estético o ético. El sentido del deber ser, en cambio, no está en lo teórico, sino en la responsabilidad vital de cada individuo. Es contradictorio, entonces, proponer la existencia de una norma moral o un conjunto de normas morales de contenido para el deber ser. Como no hay un deber ser científico o

¹⁶³ Ibid., pp. 11-12.

estético, tampoco lo hay de carácter específicamente ético. Tal vez podríamos remarcar que la empresa que inicia aquí el filósofo ruso no se refiere a la construcción de una ética, sino a la presentación urgente de una fenomenología del mundo del acto ético que responda a la crisis del acto ético que se descubre en la modernidad.

La validez de las normas éticas no es natural a éstas. Propiamente no existen tales normas éticas, lo que existe es un sujeto moral formado singularmente que sabe lo que es en general el deber ser o lo debido. En su lugar, habrá siempre una pluralidad de sentidos y de acentuaciones. Tremendo problema para el relativismo moral. Una ética centrada en sí misma es una quimera, frente al dogmatismo de la conciencia de varios intelectuales. Pero también el nihilismo moral y metafísico difuminado en toda Europa. Nietzsche acertó cuando dijo que “la felicidad y la virtud no son argumentos.”¹⁶⁴ Buscó el origen de la moral en un terreno completamente distinto, a saber, el terreno del resentimiento, según él, nunca nos hemos buscado, y nosotros “los que conocemos” somos desconocidos para nosotros mismos.¹⁶⁵ La facultad epistémica es insuficiente para definir al hombre, no es lo esencial del hombre, el ser persona es más que ser racional, es antes que nada, ser vivo que atiende frente al espejo su existencia. Esto se traduce para Bajtín en ser arquitectónicamente responsable en el mundo. Bajtín y la modernidad entera deben al filósofo de Sils Maria la introducción de una filosofía de los conceptos de sentido y valor. Según Gilles Deleuze, “revelar que Kant no realizó la verdadera crítica, porque no supo plantear el problema en términos de valores, es uno de los principales móviles de la obra de F. Nietzsche.”¹⁶⁶ Quien ya había comprendido también que a una ética filosófica no le corresponde definir el contenido material del deber ser, sino en todo caso al individuo singular. No expresará tampoco en qué radica el propio deber ser. En cambio, sobre el deber ser se funda la ética que se libera de la tarea de fundamentarlo de cualquier modo. Pensar un deber ser en ausencia de todo deber ser, como lo entendió el comparsa de Wagner, es una de las repercusiones más evidentes del intento de la metafísica tradicional por manufacturar una ética abstracta, abstraída de cualquier conato de realidad, la moral burguesa de la bestia rubia. La ética absolutizada es también una ética obstaculizada, como la experiencia

¹⁶⁴ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid: 1982, p. 63.

¹⁶⁵ Véase Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid: 2004, p. 21.

¹⁶⁶ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona: 1986, p. 7.

totalitaria desemboca en una experiencia solitaria, pues, la ética entró en un círculo lógico guiado por la ley natural, del cual le es ahora imposible salir. En la práctica esto representa un problema muy grave, sobre todo para la vida que se vive, en menor medida que aquella que tan sólo se piensa. Hay una diferencia entre imputar el modo en que los hombres se relacionan con los valores y la afirmación de una ética como fuente de la que dimanen los valores. La filosofía de los valores es la verdadera encarnación de la crítica. Los valores suponen ya valoraciones, puntos de vista, perspectivas, horizontes, entornos de apreciación. Bajtín los denominaría, inspirado seguramente por la obra de Nietzsche, “acentuaciones” o “entonaciones”, afirmación de la diversidad ontológica, ética y axiológica y signos pertenecientes a la sintomatología de la crisis ético-ontológica contemporánea. Pues lo que visualizaron ambos filósofos es la correspondencia entre la dualidad metafísica de la apariencia y de la esencia, con respecto a la relación científica del efecto y la causa, términos convertidos por la imaginación filosófica en fenómeno y sentido. Pues un fenómeno no es una apariencia, ni una aparición, sino un signo dirigido a y desde un lugar. La preocupación del filósofo ruso por la cuestión del valor estético y particularmente de los problemas entorno al valor literario, comulga con el valor en el sentido ético. Bajtín ya había enfatizado la relevancia del íntimo vínculo entre el arte y la responsabilidad en su primer trabajo publicado (1919), sobre el que ya comentamos algo [*supra*]. La problemática del valor fue siempre de especial importancia en la obra bajtiniana desde sus primeros escritos de los años veinte hasta aquellos de los años setenta. Su interés no estaba limitado simplemente a un territorio específico de una ciencia humana determinada, sino que cubre una perspectiva interdisciplinaria y con un propósito en cuanto al sentido del valor para la persona humana. Si la fuente del valor artístico es la categoría del otro y no del yo, el valor estético necesariamente involucra cuestiones de orden ético centradas en el problema del otro. Llegamos a una conclusión semejante a la que aportó Susan Petrilli hace ya unos años:

La literatura representa la experimentación llevada a límites extremos de la forma en que los valores funcionan en las relaciones interpersonales más allá de la convención social. Pero esto también implica experimentación a nivel del carácter dialógico de la palabra. [...] En la perspectiva de la literatura el valor estético está reconectado al valor lingüístico, además del valor de la persona, no solamente en el sentido de la identidad sino también de la alteridad.¹⁶⁷

¹⁶⁷ Petrilli, Susan, *op. cit.*, “Los valores y las ciencias humanas en Bajtín”, p. 89.

El acto “ejecutado” es considerado por el filósofo ruso como la suma de sentido y factualidad en un plano de unidad, mientras se asigna a esta unidad un valor de responsabilidad en tanto actualización de una decisión. Sentido y acto, universalidad e individualidad, realidad e idealidad se reúnen por la motivación responsable del ser que comprende la inminencia de la ejecución, en lugar de abstraer la ley del acto, la vive en su ser concreto y condicionado por el lugar único en un contexto de acontecer dado. Aparece, en cierta medida, como fundamental la valoración ética, el acto verbal que para ser total requiere de la palabra como concepto, imagen y acento o tono. La cultura se ve como un conjunto inteligible, en concierto o conformación, en unidad indispensable, un elemento irreductible para el entendimiento del devenir del ser que se comprende a partir del acto y su tono emocional-volitivo. La cultura se entiende asimismo en función de una actitud ética específica y actualizable en diversos momentos por el yo frente al mundo. En estos términos, aprehender al ser representa evaluarlo o categorizarlo moralmente, ponerlo obligatoriamente en el centro del movimiento como ley ética, negar su posibilidad a la indiferencia. “Enfrentar la realidad del acto desde la propuesta ética de Bajtín –afirma Ch. Karageorgou– es derrumbar cualquier posibilidad de coartada del ser. Sin embargo, esta afirmación que dista poco de ser condenada a una indispensable conciencia inquisitorial, se complementa por todo el sentido humanista del discurso ético-vital de Bajtín.”¹⁶⁸

La ética en Bajtín tiene su principio en una fenomenología del ser, una arquitectónica de la responsabilidad en el sentido que antes explicamos como la respuesta del sujeto ante los acontecimientos de la vida, y de la persona/autor ante las obras intercomunicadas. Por lo tanto, no vemos a la ética reducida a un conjunto de normas éticas, sino más bien el modo en que la persona se relaciona con esas normas en el proceso de la vida real y cotidiana. Más cercano a veces a la moral de David Hume que al pensamiento práctico kantiano, Bajtín suscribiría la idea de que las reglas mismas de la moralidad no son conclusiones de nuestra razón.¹⁶⁹ Todo juicio de valor sobre el mundo está inserto en la arquitectónica compleja que no desea comprender el contenido/sentido absoluto del sujeto o del objeto de todo acto, sino la peculiaridad de su interrelación como tal, dentro de su unidad que juega entre la identidad y la alteridad.

¹⁶⁸ Op.cit., p. 422.

¹⁶⁹ Cfr. Hume, David, *A treatise of human nature*, Dover, Philosophical Classics, New York: 2003, p. 325.

Los valores emanan de la visión estética y el centro de su inexorable existencia es el ser humano. El lugar único y singular es para nosotros el foro, donde el acto de la interpelación verbal se crea, la ubicación espacio-temporal de la enunciación, del dar respuesta de la persona y de la sociedad en un acto ético-político que refleja y refracta a las mismas. En su análisis fenomenológico sobre los actos de comprensión, Bajtín enumera cuatro de ellos: 1. La percepción psico-fisiológica del signo físico (la palabra, el color, la forma espacial, etc.). 2. El reconocimiento del signo físico, es decir, la comprensión de su significado repetible y general en la lengua. 3. La comprensión del significado del signo físico en un contexto dado y finalmente, 4. La comprensión dialógica activa, la discusión o el consentimiento, el momento valorativo por antonomasia. Entonces, la transición de la imagen al signo significa la donación de sentido y su ampliación semántica, una correlación intrínseca y extrínseca entre la identidad y la no identidad. La ética bajtiniana como fenomenología del acto ético tiene su campo fértil en una teoría sociológica del lenguaje, y ya no en los amasijos de la ciencia moderna. Esta última tesis debemos tomarla con cuidado y reconsiderarla, para ello antes abordaremos la historia del desarrollo de una nueva autoridad, el señor del conocimiento científico y la formación paralela del sujeto cognoscente en la modernidad.

2. El jardín perdido de la imaginación científica.

La fe ciega en la Razón, es la matrona de la inmerecida supremacía de los medios que nace así con uno de los medios más seductores de la civilización moderna, la inicial embestida contra la metafísica del sentido o la explicación trascendente de la realidad. Adoptaremos una tesis bastante sugerente del filósofo anglófono Richard Rorty, quien afirma que lo que determina la mayor parte de las convicciones filosóficas son las imágenes más que las proposiciones y las metáforas más que las afirmaciones.¹⁷⁰ Entre estas convicciones está bien reconocer la ética del espejo, aquella que en la serie de sus transfiguraciones va incidiendo en la cultura, dando cuenta de los conflictos y de las formaciones sociales, de los actos humanos, a través de las diversas adopciones de nuevos

¹⁷⁰ Cfr. Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid: 1989, p. 20.

vocabularios y conjeturas. Primero vino la duda metódica, del *cogito ergo sum* proclamado por René Descartes, colocando el acento más en el *cogito* que en el *sum*.

El saber moderno se reconoce como liberador principal, el sujeto humano puede adquirir su autonomía gracias al aprendizaje y a la educación, la razón se instituye como saber y experiencia que oculta. La ciencia moderna pretendió la objetividad y no sólo, la pre-entiendió o la creyó haber pre-entendido. Tratando de dejar atrás los problemas eternos comenzó a hacer referencia a los problemas sobre la legitimación del conocimiento, los fundamentos del conocimiento. El método que desarrolla instrumentalmente el modo de desdoblar una investigación supone la autodeterminación concluyente de uno u otro campo de sentido, como si se pudiera por un camino milagroso y perfectamente cerrado delimitar todo lo que es, a expensas de lo que es, pero al mismo tiempo dotando de irrealidad a los objetos que extrae del devenir, esto es una autoafirmación del sujeto que penetra en la realidad y una autoaniquilación incluidas en el mismo procedimiento del saber teórico-experimental.¹⁷¹ La Filosofía se levantaba buscando seguridad en el mundo intelectual frente al dominio de la Teología, la ciencia nueva abogaba por la sistematización del conocimiento y por la emergencia de las investigaciones matemáticas y mecánicas. Las causas de la generación del raciocinio verdadero y su conocimiento definían, en aquél entonces, la mayor cualidad filosófica.¹⁷² Tengamos en cuenta que “la propia filosofía en cuanto disciplina se considera a sí misma como un intento de confirmar o desacreditar las pretensiones de conocimiento que se dan en la ciencia, en la moralidad, en el arte o en la religión, y lo hace basándose en su comprensión especial de la naturaleza del conocimiento.”¹⁷³ Una vez, y acaso pretendidamente, separadas las labores entre filosofía y religión, ocurrió la demarcación entre filosofía y ciencia. Esta separación se debió, en gran medida, a una nota distintiva que poseía el núcleo del pensamiento filosófico, la teoría del

¹⁷¹ Proporcionamos a continuación una breve, pero necesaria explicación al respecto. La elevación de la ciencia del hombre de un nivel empírico a uno *a priori*, tiene, al menos tres razones principales, debidas a la contribución de Immanuel Kant, al respecto de la filosofía como epistemología: 1. La identificación de las relaciones entre dos clases de representaciones, las r. formales o conceptos y las r. materiales o intuiciones, un problema central en la epistemología. 2. La unión entre la epistemología y la moralidad como parte del proyecto encaminado a la destrucción de la razón para dejar espacio a la fe, resucitó el problema de un sistema filosófico completo en que la moralidad tenía como base algo más científico y menos conflictivo. 3. La suposición de que todo lo que se dice trata sobre algo construido produjo el que la epistemología fuera considerada como disciplina básica capaz de descubrir las características formales de cualquier área de la vida humana. *Ibid.*, p. 133.

¹⁷² Cfr. Hobbes, Thomas, *Del cuerpo humano*, cap. I, sec., 2.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 13.

conocimiento, convertido en fundamento de otros saberes. La estructura fundamental triunfaba sobre la realidad bruta y las apariencias. La imposición moderna de esta distinción filosofía-ciencia fraguada por el ánimo kantiano de autoevaluación crítica se trasladaría a la misma filosofía, que habría pronto de mirarse a través del espejo. Lo que no sabía aún es que esos ojos que ella miraba y perseguía furtivamente eran otros que los suyos propios. La filosofía a diferencia de la ciencia persigue, entonces, pensar lo incondicionado, ir más allá de la positividad, más allá de la existencia tolerada por las ciencias que alaban la objetividad abstracta. Aún así la filosofía moderna, albor de la física matemática, da de sí y para sí una imagen del mundo, y toma a la ciencia como modelo, pues el quehacer científico había interferido en el ámbito de la metafísica tradicional, la propia filosofía hacía retrospectiva de sí misma, ideando su negatividad. La experiencia, la observación y la teoría toman prestadas sus estructuras y las iluminan desde diversos campos. La filosofía cargó con el imperativo de juzgar toda la colección de pretensiones cognoscitivas y de los fundamentos de un conocimiento antropomórfico y antropocentrista, aún habiendo declarado la guerra a la metafísica del cielo y la tierra, que había ya sido desplazada por la física. El hombre era el ser que conocía, portador de los procesos mentales y actor de las representaciones cognoscitivas, éticas, políticas, culturales y científicas. Época de la imagen del mundo o época de la fragmentación del sujeto o época de la imagen epistemológica y metafísica al interior de la filosofía; época, al fin, de la formación imaginaria del sujeto moderno, sujeto epistemológico, sujeto ontológico, sujeto político, sujeto ético, sujeto estético y sujeto a otras taimadas injusticias.

Según Rorty, la preocupación fundamental de la filosofía moderna fue ser una *teoría general de la representación*, una divisora de la cultura en áreas que representen correctamente a la realidad, “saber es representar con precisión lo que hay fuera de la mente; entender de esta manera la posibilidad y naturaleza del conocimiento es entender la forma en que la mente es capaz de reconstruir tales representaciones.”¹⁷⁴ A Descartes le deberemos la magna obra de haber diseñado la idea de “mente” como entidad sobre la que acontecen los procesos epistémicos, invención que donó a la filosofía de una nueva base en qué sostenerse, fundaba la pregunta por el modo en que era posible la certeza, en oposición a la simple opinión. Ahora bien, la idea de una “teoría del conocimiento” tiene su albor en

¹⁷⁴ Idem.

el siglo XVII, principalmente en la obra de John Locke, quien convertiría a la mente, implementada por Descartes, en el objeto material de una “ciencia del hombre”, la filosofía natural y la filosofía moral se parecían y a su vez perseguían la desemejanza. Así como en Leibniz y Descartes, en Kant inmerso ya en el siglo XVIII, la racionalidad consistiría en emprender una conexión sistemática entre lo general y lo particular, donde el pensamiento produce una organización científica unitaria y deduce el conocimiento de los hechos de principios, axiomas determinados arbitrariamente, ya sean ideas innatas o abstracciones supremas. La crítica kantiana, no sólo representa un esbozo de teoría de conocimiento, sino el principal impulso de la filosofía moderna, pues indicaría justamente el modo en que sería posible la metafísica en cuanto ciencia. A Kant –señala Rorty– “le debemos la idea de la filosofía en cuanto tribunal de la razón pura, que confirma o rechaza las pretensiones del resto de la cultura, pero esta idea kantiana presupone un asentimiento general a las ideas de Locke sobre los procesos mentales y a las de Descartes sobre la sustancia mental.”¹⁷⁵ La filosofía de la ciencia se coronaba así por las tribulaciones de la razón, del control y el autocontrol científico. Los métodos de la matemática y de la geometría, el rumbo de la construcción y producción del objeto a partir de los presupuestos formales de una objetividad en general, para asentarse luego en los métodos de la recién renovada física matemática, se vuelven indicadores fundamentales, los criterios o principios de la filosofía.

La razón –explica Kant– nunca se refiere directamente a un objeto, sino sólo al entendimiento y, por medio de éste, a su propio uso empírico. La razón no produce, pues, conceptos (de objetos), sino que simplemente los ordena y les da aquella unidad que pueden tener al ser ampliados al máximo, es decir, en relación con la totalidad de las series.¹⁷⁶

La legislación lógica subjetiva reina sobre la legislación natural, el orden humano somete e incorpora todo.¹⁷⁷ Aunque debe tenerse en cuenta también que la dialéctica trascendental, con su cortante separación entre los fenómenos y los noúmenos, rechaza toda pretensión de nuestra razón por conocer el segundo grupo de objetos. Los filósofos

¹⁷⁵ Ibid., p. 14.

¹⁷⁶ Op. cit., *Crítica de la razón pura*, p. 531.

¹⁷⁷ Léase el siguiente conmovedor y arrollador fragmento, himno de la Ilustración: “Nuestro conocimiento surge básicamente de dos fuentes del psiquismo: la primera es la facultad de recibir representaciones (receptividad de las impresiones); la segunda es la facultad de conocer un objeto a través de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos). A través de la primera se nos da un objeto; a través de la segunda, lo pensamos en relación con la representación (como simple determinación del psiquismo). La intuición y los conceptos constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento, de modo que ni los conceptos pueden suministrar conocimiento prescindiendo de una intuición que les corresponde de alguna forma, ni tampoco puede hacerlo la intuición sin conceptos.” *Op. cit.*, Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, p. 92.

modernos escribieron en un episodio de la historia en el que la secularización cultural empezaba a rendir sus frutos, en virtud de la victoria de la ciencia natural. Ciencia que sustituyó al hombre y su ser con la imagen del hombre, residuo accesorio de su ser. Si el trabajo espiritual concretado es declarado como el saber por antonomasia, es inevitable pensar la cosificación de los objetos de la ciencia, la ciencia misma y sus ejecutores. Es el primado del método y de la organización, orden lógico-clasificador que se convierte en su propio criterio, *organon* de la verdad que desborda su campo de estudio y se involucra con las demás esferas humanas. La forma de pensamiento de la época de la Ilustración vio el modo en que la ciencia de la naturaleza adquiriría diariamente nueva riqueza; la geometría ensanchaba sus fronteras y llevaba su mecanismo a los dominios de la física, conociéndose finalmente, después de mucho esfuerzo conceptual, el verdadero sistema del mundo, desarrollado y perfeccionado. Ernst Cassirer lo explicó muy bien.¹⁷⁸ No se buscaba, entonces, el orden, la legalidad, la razón como una regla que se puede aceptar y expresar antes que los fenómenos, como su *a priori*. Se mostraba en ellos, más bien, con la forma de su vinculación inmanente. La estructura del cosmos era vista con una transparencia y una claridad aparentemente insospechables. Kant deduciría un asombroso concepto de verdad, aquél que enseña que la razón humana posee la tendencia natural a sobrepasar el ámbito de la experiencia sensible, que las ideas trascendentales le son tan inherentes a la razón como las categorías del entendimiento, sirviendo de guía estas últimas para el arribo a la verdad, a saber, “la concordancia de nuestros conceptos con su objeto.”¹⁷⁹ La idea de que la actividad humana, la búsqueda del conocimiento, se produce al interior de un marco que se puede aislar antes de la conclusión de la investigación, que, por otro lado, representa un cúmulo de presuposiciones posibles de develar *a priori*.¹⁸⁰

La ética ha tenido desde sus orígenes una relación intrincada y difícil de desasimilar con la lógica y la física, categorización filosófica que tiene, desde luego, que ver con la ciencia, la epistemología y la búsqueda cartesiana de la certeza. Desde que la filosofía se asocia a la ciencia, y ésta a un asunto académico-escolástico, esto es, teórico. *Éthos*, desde la *metaforización ocular* y mitológica griega significa la morada, la casa, la estancia que se habita. Locke pensó a esta casa como el espacio interior de la investigación científica, que

¹⁷⁸ Cfr. Cassirer, Ernst, *La filosofía de la ilustración*, F.C.E., México: 2002, pp. 17-53

¹⁷⁹ Cfr. Kant, Immanuel, “Apéndice a la dialéctica trascendental” en *Crítica de la razón pura*, op.cit., p. 530.

¹⁸⁰ Op. cit., Rorty, Richard, p. 18.

antes Descartes, como ya mencionamos, pensó como la mente. Lo que habita al hombre está reservado a su esencia. Esa habitación ha sido forzada a tomar formas, muchas veces, contrarias a su desarrollo histórico, figuras que provienen de la maquinaria violenta del vocabulario filosófico que incorpora haciendo abstracción de la realidad. A decir de Rorty “la imagen que mantiene cautiva a la filosofía tradicional es la de la mente como un gran espejo, que contiene representaciones diversas y que se puede estudiar con métodos puros, no empíricos. Sin la idea de la mente como espejo, no se habría abierto paso a la noción del conocimiento como representación exacta.”¹⁸¹ El pensamiento moral se sometía a una cruenta secularización, la lógica físico-matemática predominaría sobre la especulación teísta. Una inquietud importante para los intelectuales europeos de los siglos XVII y XVIII, que consideraban estar lejanos a instaurar de nuevo un fundamento metafísico, sin saber que estaban institucionalizando a otro Dios. Kant emprendió la acuciosa y temeraria tarea de transformar la antigua idea de la filosofía, de la metafísica como regenta de las ciencias, para ocuparse de lo que consideraba más universal y menos material o contingente, reelaborando la idea de metafísica que Aristóteles legó al mundo, como *prima philosophia*. Colocó a la filosofía “en el camino seguro de la ciencia”, depositó el espacio exterior dentro del espacio interior, el albergue de la actividad configuradora del *ego* trascendental. La filosofía, incluyendo a la ética por supuesto, se convertía, entonces, en una disciplina básica, cuyo carácter fundamental y subyacente frenaba el encumbramiento de nuevas esencias o sustancias antinómicas, para acelerar el ritmo de la pregunta sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento y la postulación de un sujeto trascendental. La legislación cartesiana sobre el interior sería transpuesta por Kant a modo de analogía, para afirmar las leyes de lo entendido anteriormente como exterior. En este sentido la revolución copernicana se encargaría de tender puentes y fungir como conciliadora entre posturas, ya sea la afirmación cartesiana sobre la certeza única de nuestras ideas, ya sea el hecho del haber del conocimiento *a priori* de lo que parece no ser idea. Fue con Kant, con quien la epistemología logró ocupar el papel de la metafísica en cuanto garantía de los presupuestos de la moralidad.

Arribamos a una escisión metodológica en la que se tendría que abandonar la noción de conocimiento como representación geométrica del hombre y del mundo, como imagen

¹⁸¹ Ibid., p. 20.

exacta y no reproducible, representación que resulta de los procesos mentales prefabricados y peculiares que hicieron posible una teoría general o fundamental del re-presentar. Para Bajtín, quien se opone terminantemente a la pretensión del pensamiento teórico de pasar por la única y válida autoridad capaz de fundar la filosofía primera con base en las premisas abstractas sobre las que ella misma discurre procedentes de la epistemología y de la metafísica, las consecuencias se ofrecen en un corte de tajo dadas estas condiciones. Se tienen pues, dos mundos: El mundo de la vida y el mundo de la cultura. Por eso muchas ontologías son, en realidad, tratados de desontologización que dejan de lado muchos de los aspectos que componen la realidad. Bajo la máscara del ordenamiento y sistematización del mundo de la vida, el científico roba el ser de la cosa, enajenándolo para su tratamiento eficiente y productivo. Esta afirmación lleva al pensador ruso a atender un problema fundamental, no sólo de la época contemporánea, sino de la historia del hombre en su conjunto. Como el estudio emprendido por Karl Marx al momento de descifrar la historia material del hombre desde la historia económica del capitalismo. La humanidad se desgaja, se quita ser. Lo cual ya devela una crisis histórica del acto ético, motivo nodal en la presente investigación.

Para Bajtín, el sistema de referencia que creó el efecto de simultaneidad fue encontrado en la dinámica del *sí mismo/otro*, en el movimiento de sus transformaciones, específicamente en la ley de ubicuidad. Tú puedes ver cosas detrás de mi ciega espalda, mientras yo puedo ver cosas que tú desde donde ves lo que no veo, no puedes ver.¹⁸² Esta

¹⁸² A. Einstein se percató de la relatividad de esta simultaneidad. A pesar de que comparemos un evento que ya ha acontecido con un evento que está pasando todavía, somos capaces, por principio, de ignorar esta ineluctable posterioridad, la cual se piensa como simultaneidad, porque la luz viaja tan rápido y los días son tan cortos que un tal retraso resulta irrelevante. ¿Qué tan irrelevante es? Einstein demuestra que dos sucesos, que simultáneamente respecto a un terraplén, no son también simultáneos respecto al tren en marcha donde viajan los pasajeros que dan cuenta con referencia en el mismo tren de todo lo que pasa. No hay tal simultaneidad, sólo sistemas de referencia por los cuales dos eventos diferentes pueden ser pensados conceptualmente en unidad. Coincidiendo con esta ruptura, la revolución física de Einstein (principio de relatividad) y Heisenberg (principio de incertidumbre) depararía una perspectiva transformadora tanto en su medio como en las demás ciencias y disciplinas, e incluso en la filosofía. Al argumentar, por ejemplo, que un lugar particular desde el cual algo es percibido determina el significado de lo que es observado. Bajtín intentó hacer a la mente conciente lo que Einstein estaba intentando hacer con el universo físico al afirmar, casi al mismo tiempo, que el papel que jugaba el lugar desde donde el espectador observaba era determinante para la construcción de su observación. El científico alemán buscaba traspasar las nociones del espacio y el tiempo en la mecánica clásica, que describía cómo variaba con el tiempo la posición de los cuerpos en el espacio. Lo que precisamente hacía mella en esta caracterización tan simple, era que no quedaba claro qué debía entenderse aquí por “posición” y “espacio”. El soberbio edificio de la geometría de Euclides se veía ahora como un teorema más de la historia de la urbe científica. La geometría partía de ciertos conceptos básicos, como el de plano, punto, recta, y otros a los que acostumbró a sus practicantes a pensar como verdades indiscutibles. El

aspiración al diálogo dependería esencialmente de la no resuelta autointerrogación del sujeto sobre sí mismo, en su competencia ontológico-dialógica. No basta que la duda separe al sujeto en su competencia experiencial privada, la duda más radical ha de escindir al yo entre él mismo y el otro. Lo logrado a partir de cualquier corrección interpersonal tiene que llegar a ser evidente para el yo si es que éste ha de actuar responsablemente. La manifestación del sentido como descubrimiento de lo existente mediante la visión, y de la multiplicación por medio de la creación constructiva, ésta es la enmienda ideológica bajtiniana, ya que, tan sólo en la medida en que otro sentido entra en relación con el presente sentido, es que se puede descubrir y comentar el sentido de una imagen o un símbolo, de un hombre, de un personaje o de una historia, de un evento. Resulta imposible disolver este sentido en conceptos, aún cuando la actividad científica logocentrista moderna se haya empeñado en hacerlo. El auxilio de la alteridad semántica y semiótica abre, entonces la posibilidad para una interpretación relativa del sentido. A esto Bajtín lo denomina como “la profundización mediante la ampliación del contexto lejano.” Toda interpretación de estructuras simbólicas se hunde necesariamente en la infinitud de sentidos simbólicos, es imposible que sea una ciencia, entendida como la cientificidad de las ciencias exactas. No, a la semiótica bajtiniana devenida sociología del lenguaje (quizás otro nombre para referirnos a la filosofía del acto ético en nuestra reunión hipotética con la filosofía del lenguaje), que se contrapone a la noción moderna de ciencia, le es inherente una equivocidad compleja que proviene de sus propios objetos de estudio. “Puede estar [esta nueva ciencia] al servicio de la praxis que tiene que ver con las cosas de una manera inmediata.”¹⁸³ La teoría del lenguaje bajtiniana es, pues, una forma científica otra del conocimiento que tiene sus leyes internas y sus criterios de exactitud y que se enfrenta en esta dialéctica de la ciencia, a las ciencias exactas que representan por sí mismas una forma

problema, de nuevo, era la incompletud de la experiencia frente a la convicción del axioma, de tener por verdaderos a los teoremas geométricos cuando en realidad sólo hablaban de una perspectiva matematizante de lo fáctico que se pretendía institucionalizar, misma tradición que tocó, por cierto, a una ética, muy socorrida por el Occidente moderno, en sus letras y en su pensamiento: la ética según orden geométrico de aquél que como Borges escribiría, *amó sin ser amado*, Baruch Spinoza. Entonces la identidad del orden y la concatenación de las ideas con el orden y la cosas vería auspiciado su fundamento en la sustancia, en el objeto, en la cosa. La construcción geométrica como principio de la producción no podría producir la realidad sino porque representa el momento de la autoconciencia de la realidad objetiva. Cfr. Einstein, Albert, *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*, Alianza, Madrid: 2005 y Lúkacs, Georg, “La cosificación y la conciencia del proletariado” en *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México: 1969, p. 158.

¹⁸³ Bajtín, M. M., *op.cit.*, “Hacia una metodología de las ciencias humanas”, p. 382.

monológica del conocimiento, el intelecto que contempla a la cosa y se expresa acerca de ella. Aquí sólo existe un sujeto, el cognoscitivo o contemplativo, hablante o enunciador. Lo que se le opone es tan sólo una cosa enmudecida. A este sujeto, Bajtín contrapone, la descosificación personal, ya que dicho sujeto no puede ser interpretado como cosa, si es sujeto no puede, por el sencillo hecho de serlo, permanecer en la falta de voz, conocer ya es manifestarse, sólo podría tener, por consiguiente un carácter dialógico, conocer es ya expresarse hacia el otro, comunicarse, hacer de su voz un camino de ida y vuelta hacia el otro.

La otredad no es sólo un *a priori* metafórico, pues la no coincidencia es una cualidad distinta de la percepción humana. Hay también un salto estructural, un vacío en la visión humana dictado por la ley de ubicuidad. Pero como el lugar que ocupa cada quien es único, ambas, tanto las cosas que veo, como las cosas que no veo son distintas y de importantes maneras me ayudan en la labor de constituirme, hacerme a mí mismo. La alteridad, aún más que la alienación, está representada por la relación y condición amorosa del hombre. Desde Marx a Sartre esta situación se concibió como marcadamente hostil, el infierno del cual no hay salida, el desgarramiento de salir de mí mismo, y no se reconocía como el gozo de la existencia en y por el otro. Ese infierno no lo eran sólo los otros, sino la condición de otredad que ellos abanderaban en situaciones dadas, la condena por tanto pintaba también a esta bandera general. Ahora bien, algunos aspectos que Bajtín observa relacionados con la participación de la actividad cognoscitiva son: 1. Por un lado, dos tipos de participaciones, el conocimiento de una cosa que adolece de voz y el conocimiento intersubjetivo, de sujeto a sujeto, la participación dialógica del sujeto cognoscente. 2. Por otro lado, están la cosa y la persona, como límites del conocimiento, lo cual genera ya un despliegue de grados cognoscitivos. Cabe mencionar, además, que el conocimiento dialógico tiene el carácter de acontecimiento. Cualquier clase de comprensión representa la confrontación dialógica de un texto o una persona, con otros textos u otras personas. Esta comprensión transita en su movimiento dialógico a través de tres etapas: a) El punto de partida, el texto u objeto o sujeto dados; b) El movimiento hacia atrás, los contextos pasados; c) El movimiento hacia delante, la anticipación y principio de un contexto futuro. Frente a la idea que se imponía como omniabarcadora del cosmos desde la dialéctica de corte hegeliano, ahora se concibe como parte del mundo, están el acontecimiento en el mundo y la participación en el mundo.

El mundo se observa, entonces, ya no como el ser dado, sino como acontecer, ser dialógico en formación. *Ser es acontecer, acontecer es interacción, interacción es combate de fuerzas.*

Según Clark/Holquist lo que yo puedo ver y no lo que le está negado a mi visión por la ley de ubicuidad, es lo más importante en la fenomenología de los sentidos bajtiniana. A primera vista, constituye una gran contradicción la idea de compartir nuestro ser, mi ser que es único. Bajtín estima la plenitud existencial sobre la pobreza de la visión, a pesar de ello las dos condiciones son simultánea e inseparablemente ineluctables. Examina las implicaciones de la ley de ubicuidad para el sentido físico de observación en orden a usar categorías visuales con el sentido de discutir el concepto extensivo del “sí mismo”. Se arguye que ser consciente de algo significa ver algo. El “sí mismo” bajtiniano trabaja con ciertos paralelismos del “yo pienso” kantiano que apunta hacia el factor por el cual la experiencia se vincula con el significado. Pero el yo trascendental está completamente vaciado de contenido, es una estructura, una forma que moldea sintetizando la realidad por medio de las categorías intuitivas del espacio y el tiempo y las categorías del entendimiento. Bajtín, sin embargo, ajeno a las ínfulas de conjunto, sabe que nosotros, menos que todos, somos capaces de aprehender la totalidad de nuestra propia personalidad. Se desplaza de la no coincidencia entre mente y mundo a la no coincidencia entre el modo en que yo y el otro desplegamos categorías para organizar el mundo, la imagen que tengo desde mi lugar único en la existencia *versus* la imagen que tengo de la existencia de tu lugar único. Esta serie de no coincidencias está extendida hasta su límite en la no coincidencia que existe entre mi ser y todas las formas que están disponibles para la expresión del sí mismo o ser, no sólo los otros sino también yo mismo, llámense tiempo, espacio y los valores que dan tiempo y espacio en cualquier encuentro particular.

Cuando yo desarrollo la conciencia de mí mismo, no lo hago como una advertencia o prescripción externa creciente de algo sino como la conciencia del hecho de que yo, en el más fundamental aspecto de mi ser, todavía no soy. Yo vivo en un futuro absoluto. La importancia de una arquitectónica reside precisamente en la virtud de dar una ubicuidad temporal y espacial, el dar definición a una miríada de alteridades, una operación que simultáneamente me define. La forma particular por la cual Bajtín explica el tiempo y el espacio revela su deuda con la tradición kantiana. El juego entre lo que es dado y lo que la

mente concibe, el sí mismo que debe ser pensado como proyecto. El proyecto da un giro sobre la distinción entre lo dado y lo concebido, lo cual ayuda a definir la naturaleza de la conciencia como la necesidad constante para crear, para poseer, para autorizar un sí mismo. En términos temporales esto significa que yo respondo al presente proyectando un futuro. Mi ser desarrolla o representa su ser como una negación de cualquier poder categorial completo para comprenderlo. La influencia de Dostoievski es evidente, en especial la insistencia del hombre del subsuelo sobre su derecho a negar cualquier definición con la cual la sociedad pueda determinarlo: Él elige escupir hasta en el palacio de cristal.

El acceso al mundo singular mío es factible sólo desde mí único lugar en el mundo. Como espíritu desencarnado o abstracto soy despojado de mi actitud obligatoria y necesaria hacia el mundo, mi existencia se encubre y olvida, perdiendo la realidad del mundo. El hombre en general, abstraído de la realidad es una parca ilusión. Yo soy quien existe, así como otro concreto y determinado. Bajtín incluye en esta persona otra al prójimo, mi prójimo, mi contemporáneo, esto es, la humanidad social, el pasado y el futuro de las personas concretas, es decir, la realidad de la humanidad histórica. Para Bajtín estos modos constituyen los momentos axiológicos del ser que tienen validez individual y que no generalizan el ser singular. Mi responsabilidad atiende a este espacio que habito, el hogar amoroso de mi verdad formado por las raíces polémicas del lenguaje.

No obstante, en lo más profundo de mi ser, mi “ser para mí mismo” es que está en esencia opuesto a toda categoría, desde dónde emergería la siguiente pregunta: ¿Cuándo es que yo estoy en el lugar para obtener las categorías con objeto de arreglar al ser mismo? La respuesta es breve, pero acentuadamente complicada: desde otros seres. Yo no puedo ver el ser que me es propio, de modo que debo intentar percibirlo mediante otros ojos. Este proceso de ver mi ser conceptualmente refractado, el mundo a través de los valores del otro, comienza muy temprano, cuando los niños comienzan a verse a través de los ojos de la madre y eso continúa toda su vida. La conciencia conoce el mundo visualizándolo, pero puede tan sólo en tanto participa de la óptica del ser o del otro. Cada uno de estos instrumentos refracta lo que es percibido de muy diversas maneras. El sí mismo y el otro son dos polos de todas las posibilidades perceptuales. La transformación del mundo dado a un mundo que yo mismo configuro cambia la relación entre mi cuerpo y otros objetos alrededor de mí, se convierte en una relación temporal, que de una u otra manera es

igualmente espacial y física. El conjunto de la cognición general determina al hombre de manera general, al *homo sapiens*. Bajtín opina al respecto lo siguiente:

No existe un valor idéntico a sí mismo, reconocido como universalmente válido, puesto que la importancia universal no aparece condicionada por el contenido tomado en abstracto, sino en su correlación con el sitio singular del partícipe.¹⁸⁴

El mundo meramente físico es un desierto axiológico. El actuar de los proyectos humanos hace pasar al ser de un desierto espacial al jardín u oasis del tiempo. El ser todavía no es, es un ser todavía siendo o un todavía no ser (v.g.: *das Noch-nicht-sein* de E. Bloch). En esencia el mundo es sin significado. La gente en esencia no es nada más que creadora y consumidora de sentido. Frente a una improbable valoración abstracta de una conciencia teórica fragmentada, Bajtín presenta una valoración concreta y efectiva por parte de una conciencia participativa y preformativa-actuante, es decir, un círculo del acto ético de valoración que salvaguarda el hiato existente entre lo material y lo formal y que busca su propia razón de ser en una realidad concreta, única e irrepetible. El sentido como valor de perspectiva siempre es una variable coyuntural. Sin embargo, es conveniente no confundir entre la “comprensión” de la noción de “sentido” con un punto de vista objetivado, transhistórico y por el cual se asimilaría a una “verdad” simbólica de significación impersonal a un nivel paradigmático o universal. Más bien, el sentido no es una entidad sino un proceso dialógico y no dialéctico.¹⁸⁵ El sentido responderá, para Bajtín, a una pregunta, y no que se deslinde del preguntar, se separa por igual del diálogo. No hay un sentido en sí mismo, no existe sentido alguno, más que para otro sentido con el que se relaciona, existe y vive conjuntamente. No hay sentido solitario.

La forma del mundo a través del significado de los valores que mis actos articulan no es una necesidad sino una responsabilidad. Es imposible ser un ser humano conciente y vivir una vida valorada neutralmente, la condición humana está cruzada por la praxis. Pero puedo simplemente aceptar los valores de mi particular tiempo y espacio, lo cual es una exclusión patente de actividad que tiene la repercusión negativa de hacer de mi vida una subfunción de un reflejo axiológico. Yo soy responsable en el sentido de que yo soy libre de prestar atención o ignorar la llamada del mundo para dar una respuesta. La conciencia

¹⁸⁴ Bajtín, M. M., *Op. cit.*, p. 55. Basta con traer a la memoria el pronunciamiento de la transvaloración de todos los valores que F. Nietzsche describe en su obra *La genealogía de la moral*. Cfr. Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid: 2004.

¹⁸⁵ Makuzynski, M.-Pierrette, *op. cit.*, “Yo no es un O/otro” en *Acta poética*, no. 27 (1), p. 33.

humana entra al mundo a través de actos y obras en forma de actos que definen valores o a través de palabras. Habiendo establecido el corte entre la mente y el mundo, Bajtín se está confrontando con el problema de encontrar la forma de mediar entre los dos, como cualquiera que acepta las categorías de la primera crítica de Kant.

Para Husserl, la reflexión es un acto nuevo, el producto del dirigirse a la propia secuencia de vivencias. En los actos de reflexión se halla algo objetual que tiene el carácter de los actos de las vivencias, de los modos de la conciencia de algo. La reflexión y el objeto de la reflexión forman parte ambos, de una y la misma esfera del ser; el objeto y su percepción se comprenden recíprocamente. Son objeto y modo de aprehensión atraídos en el mismo flujo de vivencias.¹⁸⁶ Todo análisis fenomenológico de un acto considera al acto sin tomar verdaderamente parte en él. Lo percibido no se piensa directamente en cuanto tal, sino en el modo en que su ser aparece y se despliega. Lo percibido se pone entre paréntesis, al ser objeto de la intencionalidad, lo ente se esconde sin tomar partido por él, en un abandono preclaro de la existencia. Lo ente no se modifica, ni afecta, se hace patente el carácter de ser de lo ente. La función de la suspensión fenomenológica es hacer presente lo ente por lo que hace a su ser. Empero, como bien llegaría a opinar Adorno, el pensamiento, la conciencia como “esfera del ser de orígenes absolutos”, se trata bajo el primado del ideal de la ciencia, como un tema de investigación puro, depurado de todo prejuicio y de todo ingrediente teórico. “El pensar –afirma Adorno– “observado” por el pensar, se divide en un elemento que registra pasivamente una objetividad tal: merced a la forma de la descripción fenomenológica, tomada en préstamo a las ciencias. El pensamiento es expulsado por el

¹⁸⁶ Nótese que esta comprensión unitaria real del objeto desde la aprehensión misma conforma el concepto de inmanencia. Lo reflejado y la reflexión están realmente juntos, quedando así una multiplicidad particular de lo ente caracterizada, la del ser de las vivencias y los actos. Es así como Husserl sostiene que “la conciencia y su objeto forman una unidad individual producida pura y exclusivamente por medio de vivencias.” El aprehender las cosas dadas, como Husserl expresamente enfatiza, es sólo un tipo específico de acto. Regresemos al concepto de intencionalidad para esclarecer este comentario. Dirigirse a algo y aprehender algo no es una actividad idéntica. Aprehender es sólo un modo muy concreto de entender lo ente. Me dirijo a una vivencia determinada cuando reflexiono sobre un acto concreto, la concentración está puesta sobre la percepción no precisamente sobre lo contemplado. Un abstenerse o *epojé* queda definida por una manera de contemplar el acto y su objeto sin aprehender de manera trascendente a la cosa misma, en la que no se vive verdaderamente la percepción de las cosas. Lo contrario sería plantear, más bien una intervención material sobre la cosa, y de la cosa sobre nosotros. Husserl, Edmund, “Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica” en *Husserliana*, vol. III, ed. Por W. Biemel, La Haya, 1950, p. 85.

pensamiento. Este es, pese a la reducción del mundo natural, el estricto estado de cosas de la cosificación.”¹⁸⁷

Al delimitar la realidad de la cosa frente a la realidad del flujo de vivencias, la realidad del mundo trascendente no participaba del todo real del flujo de vivencias. El modo de ser de la cosa es absolutamente distinto del modo de ser de la vivencia. Pero, todo lo objetual de la percepción inmanente se caracteriza por tener el mismo modo de ser que la propia percepción. Dicho objeto está dado de modo absoluto. “Todo lo cósmico –afirma Husserl– dado corporalmente puede también no ser; ninguna vivencia dada corporalmente puede, además no ser.”¹⁸⁸

La crisis de las ciencias lleva un mensaje más evidente que oculto, se ha abandonado, o tal vez ni siquiera se ha comenzado la empresa por atravesar los campos de las cosas por medio de la teoría de las ciencias de hecho existentes. Aunque cabe notar el doble sentido en el que hoy en día se habla de esta famosa crisis. Primero, en el sentido de las creencias del hombre actual, el hecho de pensar que su relación originaria con las ciencias ha desaparecido. Puede suponerse también que el señalamiento de Max Weber con respecto al nuevo conocimiento y a las ciencias es el espíritu de la decadencia y de la desesperación ante el saber. La propuesta se dirige hacia la construcción de un nuevo sentido para la ciencia y el quehacer científico cimentado sobre la ciencia de una cosmovisión

¹⁸⁷ Op. cit., *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento*, p. 66.

¹⁸⁸ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica I*, p. 109. Op. cit., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 198. A pesar de todas las observaciones atinadas de Husserl en torno a la diversidad del ser y su dación, Heidegger expondrá la omisión de la cuestión acerca del sentido del ser mismo y del ser del hombre. Si la doctrina de las categorías debía inscribirse en la fundamental distinción del ser entre ser en cuanto conciencia y ser en cuanto a aquello que se da a conocer en la conciencia, no es sólo que la diferencia ontológica fundamental esté en vías de alcanzar la conciencia pura, sino que la propia reducción no tiene otra función que la de establecer y demostrar esa diferencia fundamental en el ser. Lo que se observa es que para llegar a esa distinción, ni siquiera se ha preguntado por el modo de ser de lo que se diferencia, y tampoco por el modo de ser de la conciencia ni mucho menos por aquellos que en definitiva orienta toda la distinción que da lugar a lamentada diferencia metafísica sobre el sentido del ser. Heidegger subrayará que esta es la cuestión apremiante, la más descuidada por la tradición, y no sólo sino la más urgente a tratar. La actividad de la razón, nos había enseñado Kant, está en la forma del juicio, en el momento trascendental de síntesis del juicio, los autores de las categorías de dicha composición somos nosotros. En ese sentido parece existir una contradicción con el hecho de que la actividad responsable singular no intervenga en el aspecto de contenido semántico de un juicio. Sin embargo, si superamos el olvido de la revolución copernicana de la filosofía podríamos entender mejor este aparente malentendido. Notemos también que Husserl todavía consideraba su propia tarea como la de una crítica de la razón lógica”, defendiendo casi a ultranza la sospecha de que aquello de lo que se ocupaba era una mera cuestión de juego de una dialéctica que negociaba entre el negativismo o relativismo escéptico y el absolutismo lógico. Su filosofía seguía preñada por la clarificación filosófica de la matemática pura y de la lógica, dependientes del patrimonio de las ciencias. En resumidas cuentas todo dependía de la adecuación del objetivo al cual se tendía, ya sea del método o de la realidad científica en cuanto tal.

(*Weltanschauung*). En segundo lugar, esta crisis acontece al interior de las mismas ciencias, consiste en la situación conflictiva en que se da la relación fundamental de las disciplinas particulares con las cosas que representan su objeto de investigación. El vínculo se debilita y se vuelve inseguro; entonces, la tendencia a meditar anticipadamente sobre la estructura fundamental de esas cosas u objetos de investigación aumenta. Finalmente, fueron las cosas las que en primerísimo lugar cobraron la cuota sobre la separación de la historia y la naturaleza en términos de objetos, añorando poder reunir a la naturaleza y al espíritu en una existencia humana omniabarcadora y total. El supuesto que compartirían Husserl, Heidegger y Bajtín tal vez haya sido que la crisis actual procede desde las raíces mismas de todas las ciencias, cuya nueva afición se resume en la recuperación de un modo originario al respecto del tratamiento y dominio de los objetos de cada ciencia. Se trata, pues, de ir “a las cosas mismas”, el principio de la investigación que ejercerá la fenomenología hasta alcanzar el campo del asunto, el principio por el cual la observación se manufactura, y por el cual se desarrolla la forma de asistir a las cosas mismas, es decir, un principio que se despliega en la mirada, en la forma, en el horizonte, en el objeto y en el método.

Desde Kant, e incluso podríamos ampliar el horizonte y abarcar al propio Descartes, se atribuye la denominación de *a priori* en principio y en general al conocimiento que determina la actuación del conocer. No tiene necesidad este conocimiento de la experiencia, pues, no depende del conocimiento de lo real para obtener su fundamento de verdad. Según Descartes, el conocimiento *a priori* sería algo que, en principio, sólo se encontraría en el sujeto en cuanto tal, en su mundo y en su esfera.¹⁸⁹ El conocimiento contrario, esto es, el conocimiento *a posteriori*, se refiere al conocimiento de los objetos. Ambos conocimientos, tanto el puramente subjetivo como el conocimiento posterior, se basan en la supremacía del conocimiento de la subjetividad, por el que Descartes estableció la separación y el candado entre el *cogito ergo sum* y la *res cogitans*. La subjetividad se perfeccionaba y con ella nacía el mundo interior, el origen del conocimiento interior y la visión interior. La modernidad muy bien se alimentaría de este giro ocular hacia adentro, su función se resume en la *correcta dirección de la razón y la investigación de la verdad en la ciencias*.

¹⁸⁹ Cfr. Descartes, René, *Meditaciones metafísica y otros textos*, Gredos, Madrid: 1987, pp. 15-30.

La postulación del enlazamiento entre el fenómeno y la cosa en sí kantianos para justificar detrás del idealismo trascendental una brecha limpia para un realismo, por demás forzado, es un esfuerzo vano, el proyecto de presentar ante la crisis de la razón una superestructura subjetiva es la pista más clara sobre el aferrado aislamiento de esta construcción, por decir bastante ingeniosa, pero históricamente débil. Lo que no previó el idealismo trascendental es que este sujeto teórico decantaría inmediatamente, por la fuerza del acontecer histórico y su propia gravedad, en personas reales, de carne y hueso, con hambre, sed, deseo, placer, etc. Sin embargo, es de nuevo, el lugar único del que habla Bajtín, desde donde pueden reconocerse todos los valores así como la persona que los posee. La constitución teórica no obliga a este reconocimiento, sino que lo inhibe, el reconocimiento acontece autónoma, real y efectivamente. Al momento de conocer algo, se me obliga responsablemente a un acto. Pero la abstracción del sí mismo es únicamente una operación técnica que se justifica desde su lugar propio y único, desde el cual me convierto y soy un ser que conoce, un ser responsable y un ser obligado responsablemente por este conocer. Conocer que es hacer, hacer que es crear, crear que es ser activamente. La unicidad participativa del yo es la referencia indicada para el reconocimiento responsable del conocimiento teórico humano.

Bajtín caracteriza la crisis contemporánea como crisis de la contemporánea acción convertida en acción técnica y detecta dicha crisis en la separación entre la acción, con su concreta motivación, y su resultado. Desde el interior de la actividad teórica de conocimiento las empresas que buscan salvar el dualismo entre cultura y vida son fallidas. Una vez que se exilia al juicio de la realización concreta del acto ético, resulta inviable dar salida al contenido semántico desde su interior hacia el deber ser del acto ético único y existente. El contenido semántico de la cognición se aparta de la realización efectiva del acto, por lo que sólo un puente imaginario y absurdo podría conectar estos dos momentos, aunque como afirma Bajtín, esto sería tan semejante a querer levantarnos a nosotros mismos por los cabellos.¹⁹⁰ La ley que le es inmanente al acto de cognición separado del acontecer, se muestra dándose en una espontaneidad intrínseca. Al entrar en el acto de abstracción, no hay vuelta hacia atrás, somos reconocidos y se nos obliga a reconocer la normatividad autónoma, en esta esfera abandonamos nuestra calidad de seres

¹⁹⁰ Bajtín, M. M., *op. cit.*, “Hacia una filosofía del acto ético”, p. 14.

responsablemente activos, para adoptar una indumentaria funesta, que no atiende a la vida, sino que le es completamente indiferente, por lo que su acto se considera en el pleno sentido de la expresión, irresponsable.

El mundo como objeto de conocimiento teórico pretende ser el mismo mundo en su totalidad, por tal razón cualquier otro mundo resulta inconcebible. El mundo se convierte así en el producto del sujeto raciocinante que lo determina. No sólo es el ser abstractamente unificado sino la existencia singular y concreta en su totalidad posible. Aquí se halla la base de las construcciones ontológicas, el fundamento de la voluntad cognitiva por conformar una filosofía primera inspirada en su objeto de conocimiento y en su facultad de conocer. Para Bajtín, esta especificidad del pensamiento filosófico no se debe generalizar a toda la historia de las ideas, sino principalmente a la hazaña singular de la época moderna de los ss. XIX y XX. A diferencia de la fenomenología husserliana en donde permanece cierto teoricismo en la conciencia intencional y en el sujeto trascendental, para Bajtín, la acción responsable que expresa la unicidad del ser en el mundo sin coartada, ni excusas describe a la filosofía de la vida como una eminente filosofía moral. “Nuestro pensamiento y nuestra práctica –afirma el filósofo ruso– no la técnica, sino la moral (es decir, nuestros actos responsables), se realizan entre dos límites: actitudes hacia la cosa y actitudes hacia la persona. [...] Nuestros actos (cognoscitivos y morales) tienden hacia el límite de la cosificación sin lograrlo jamás, otros actos tienden hacia el límite de la personificación sin lograrlo plenamente.”¹⁹¹

Los mundos teórico y estético (la sensibilidad) se han emancipado del acto, y ahora resulta imposible desde su interior recrear el correlato entre ambos, tampoco es posible ya su encarnación distintiva, ni lograr su armonía última y unitaria. Cuando la teoría se separa del acto y se desenvuelve autónomamente, empieza a degradarse el acto mismo. Si por un lado, el límite de exactitud de la ciencias naturales es la identificación ($A=A$), en la ciencias humanas que Bajtín recorre en su investigación y metodología, presenciamos la superación de la otredad de lo ajeno sin ser convertido en puramente propio.¹⁹² Cuando la técnica, hermana de la ciencia moderna, se apodera despóticamente del conocimiento, emerge la anarquía del sentido. Cuyas repercusiones sociales, políticas y vitales son desastrosas.

¹⁹¹ Bajtín, M. M., *op.cit.*, “Hacia una metodología de las ciencias humanas”, p. 390.

¹⁹² Idem.

Todas las fuerzas de la realización responsable se retiran hacia la región autónoma de la cultura y el acto ético separado de ellas degenera hasta el grado de una motivación biológica y económica elemental, perdiendo todos sus momentos ideales.¹⁹³

Bajtín describe el estado de la civilización moderna tecnificada que se guió sustancialmente por el objeto de la teoría física, que responde a la explicación de un conjunto de leyes establecidas experimentalmente, o también definido por otros como el sistema abstracto cuyo objetivo es resumir y clasificar lógicamente un conjunto de leyes experimentales, dejando a la explicación muy atrás. Explicar, como destacó bien Pierre Duhem, es despojar la realidad de las apariencias que la envuelven como si fueran velos, a fin de contemplar esta realidad desnuda, cara a cara.¹⁹⁴ La observación de los fenómenos físicos no abre una relación directa e inmediata con la realidad que se oculta bajo las apariencias sensibles, sino que coloca al observador como testigo de esas apariencias, contempladas de forma particular y concreta. El peligro del dominio de la teoría es ser solamente técnica y violentar al ser. El problema que esconde esta amenaza se relaciona invariablemente con una cuestión relevante para nuestro estudio: *el fundamento de lo ético frente a la pluralidad de las civilizaciones, la crisis del fundamento de las normas morales*.¹⁹⁵

Las palabras “ser” y “realidad” tendieron a desgastarse o perder peso sobretodo a partir de la crítica a la metafísica que tanto D. Hume como I. Kant lanzaron en el s. XVIII, las categorías teóricas se ven rebasadas al momento de querer definir al ser históricamente real y singular de cuya contundencia escapa el ser singular de la ciencia teórica, a diferencia de

¹⁹³ Bajtín, M. M, *op. cit.*, “Hacia una filosofía del acto ético”, p. 62.

¹⁹⁴ Duhem, Pierre, *La teoría física, su objeto y sus estructura*, Herder, Barcelona: 2003, p. 5.

¹⁹⁵ Lo que sucedió con muchos ilustrados fue realizar un deseo imposible, tratar de fundamentar el comportamiento humano apoyados en la naturaleza, en lo que constituye al hombre en cuanto tal. El enciclopedismo en su afán de universalizar la naturaleza humana, depositó en ella la decisión sobre todo lo que cuenta en un comportamiento; la ciencia, entonces, sería el mejor medio para conocerla; a la ciencia se someterían imperativamente la ética y la política. Rousseau y Montesquieu se encargarían de diferenciar al animal que obedece a la naturaleza de aquél otro animal humano que puede manejar su destino en calidad de agente libre. La apelación al determinismo colisionará con el empleo de la libertad y de la voluntad como fines para rebasar la propia condición humana. Nietzsche había ya percibido este fantasma que desde el siglo XIX empezaba, junto con el capitalismo a rondar por Occidente, el espectro del nihilismo cultural. Recuérdese como Adorno y Horkheimer analizarían ulteriormente el problema de la industria cultural y el de su riqueza al servicio del acto biológico y la barbarie. En el ámbito cultural, lo humano en su inmediatez, aquello que expresa el ser propio de lo humano frente al mundo, se ha hecho extraño para los mismos hombres. El hombre es exiliado por la mercancía, maquinaria que deforma su experiencia desquiciando su propiedad. Es una pregunta que, a propósito, tiene que ver directamente con el juego de la dialéctica ilustrada. Según Adorno la Ilustración fue un movimiento tan racional como irracional. Racional en tanto que percibió la idolatría, e irracional en tanto que se vuelve contra su propio objetivo. Véase Adorno, Theodor / Horkheimer, Max, *Dialéctica del iluminismo*, Sur, Buenos Aires: 1970.

la percepción de una conciencia viviente activa. Se consume, así, la pérdida de la dimensión histórica de la conciencia. Mientras tanto, el individuo está siendo total y definitivamente liquidado con un optimismo descomunal. La integración artificial de un contenido semántico ajeno al acto ético, a una existencia concreta, deja en claro que este ser al que se le anexa un contenido no es el ser irreplicable y singular en el que vivimos y por el que nos transformamos, donde nuestro acto responsable acontece, se trata, en cambio, de una pseudoexistencia abstraída de la realidad histórica. Me resulta imposible integrar a mi persona real y a mi existencia vital como si se tratara de un aspecto de la fábrica de la conciencia teórica, un producto industrializado, esto es, extraído del devenir del acontecimiento histórico e individual.

Para el postulado que convierte al mundo teórico en un mundo total, esta imposibilidad debe a toda costa posibilitarse para, entonces, fundamentar la identidad entre el todo y la teoría engendradora. En un mundo así, las personas estarían completamente acabadas y predeterminadas, serían prácticamente entes sin vida, inertes. Sin la expectativa de la vida en devenir, casa del acto ético responsable, expuestos, abiertos hacia la indiferencia del ser teórico que ha borrado todo indicio de diversidad y heterogeneidad. Para Bajtín, es evidente que tal invención solamente puede ejecutarse bajo condiciones de una abstracción arbitrariamente responsable, con respecto a lo absolutamente original, que está en proceso de generación, a lo que está por venir, la vida del acto que inserta en su argumentación el elemento de la esperanza, pues el acto de la vida en su respuesta aparece como un trabajo de tránsito, quien acontece, conoce y crea traspasando el mundo y no sólo lo contempla o lo interpreta pasivamente; esa persona, la ejecutante del acto ético, que es ya una arquitectónica, es tal en tanto viene a transformar el mundo. Al interior del mundo teórico, así como puedo estar, puedo no estar. Esta accidentalidad la resume Bajtín de la siguiente manera:

Es imposible cualquier orientación práctica de mi vida en el mundo teórico, en el cual no se puede vivir, ni actuar responsablemente; yo no soy necesario en este mundo, no estoy en él por principio. El mundo teórico se obtiene en una abstracción de principio con respecto al hecho de mi único ser y de su sentido ético, es concebido *como si yo no hubiese existido*, y esta concepción de un ser para el cual es indiferente el hecho, que para mí es central, de mi comunión real y singular con el ser (yo también soy), hecho que no puede, por principio, agregar o restar nada a este mundo teórico, que en su sentido y significación permanece igual a sí mismo e idéntico, exista yo o no exista.¹⁹⁶

¹⁹⁶ Bajtín, M. M., *op. cit.*, p. 17.

La teoría arrebatada con su abandono irredento la idealidad del acto, haciendo de él una pobre y reducida abstracción. Un fenómeno similar al de la cosificación y al del nacimiento de la mercancía como fetiche en el proceso de producción del capital, que magníficamente y a detalle ilustró Marx en la obra ya citada [*supra*]. La cosa es despojada de su valor de uso sustituyendo su valor original existencial, con un valor de cambio. La cantidad gana espacio sobre el disfrute, el goce y la vida. El acto era simplificado, así como la existencia, visible ahora sólo para los dueños del cálculo, empobreciéndolo hasta su fin, en virtud del dominio de la ley inmanente de la propia teoría. Bajtín se cuida mucho de la tentativa del relativismo, aunque de ahí no se deduzca en absoluto la razón de ser de cualquier tipo de relativismo que cancelara la autonomía de la verdad. La pureza metodológica de la verdad desde el enfoque de Bajtín se mantiene por completo así como su autodefinición. Dada la pureza de la verdad, ésta puede participar responsablemente en el acontecimiento del ser. La vida concebida como acontecimiento no requiere de una verdad relativa desde sí misma. El sentido de la verdad tiene su núcleo en sí misma, es absoluta y eterna, ésa es su esencia y singularidad, mismas que el acto de conocimiento responsable tiene siempre presentes. No obstante, el sentido de algún postulado teórico es independiente del conocimiento de alguien, ya se efectúe o no. La vida se realiza en el tiempo, pero el tiempo no es sólo mi vida. El carácter perpetuo de la verdad nunca se peleará con nuestra temporalidad, la que en nosotros es sólo un lapso. La temporalidad es un momento de una historicidad captada en abstracto, así se entiende para la historicidad real del ser. El momento abstracto de la validez intemporal de la verdad se opone al momento abstracto de la temporalidad del objeto de conocimiento histórico. Ambos momentos se insertan en el ámbito del mundo teórico, donde se vuelven exclusivas su validez y su sentido. La historicidad real del ser como acontecimiento, en cambio, puede reconocer y comprender en sí la validez intemporal de la totalidad del mundo teórico de la verdad. La historicidad real se enriquece con los momentos abstractos, más no los temporaliza de ningún modo, ni los comprende cronotópicamente. El ser de la cognición resulta extraño a un sentido conocido abstractamente en sus categorías abstractas y científicas. Por otro lado, la relación mutua entre un acto real de conocimiento y el acontecimiento significa la interacción entre toda significación intemporal con el acontecimiento del ser, ya no desde el interior del pensamiento abstracto, sino en cuanto acto responsable. La tradicional oposición entre la

verdad inmaculada y la temporalidad contingente y agresiva, carga con una significación no teórica. Bajtín sostiene que la teoría platónica incurriría en una especie de matización valorativa, a la que luego se anexarían tanto un carácter emocional, como uno volitivo. La comunión entre la verdad eterna y nuestra vida temporal. Se afirma que el pensamiento ante el que estamos ahora consiste en un saber participativo que se encamina a la superación de su carácter dado, para asumirse, entonces, como posibilidad. Este pensamiento participativo sucede en el contexto de la arquitectónica del ser en cuanto acontecer que Bajtín postula y que más adelante E. Bloch aprovecharían atendiendo a la emergencia premeditada de un “principio esperanza”.¹⁹⁷ El diálogo anda desde la finitud hacia la infinitud, se anticipa a todo pero no puede contenerlo todo, por ello espera, y en ese principio habla, desde la inconclusividad de la comunicación verbal, donde jamás muere ni uno solo de los sentidos, donde cada uno tendrá su fiesta de resurrección.

Otro de los excesos del teoretismo moderno de cuño positivista, al cual tanto Husserl, como Bajtín atacaron permanentemente fue el psicologismo, el intento de incluir el mundo del conocimiento teórico en el ser global en calidad de existencia psíquica, producto abstracto del pensamiento teórico. El acto ético no puede corresponder, aún siendo pensamiento vivo, con el ser de un proceso psíquico, para luego ser integrado junto con su contenido al ser teórico. Según Bajtín, creemos haciendo referencia a la fenomenología y la filosofía patética de Nietzsche, sostiene que la participación en el acontecimiento del ser del mundo en su totalidad no tiene que ver con un abandono irresponsable del ser, dado que en el caso de una posesión deslindada y entregada totalmente por la existencia, salta a la vista unilateralmente el momento reactivo de la participación, y se aminora la actividad dispuesta. El filósofo asevera que “el *pathos* de la filosofía de Nietzsche en gran medida se reduce a esta posesión por la existencia.”¹⁹⁸ Si la existencia se posesiona de la persona que la afirma, entonces estamos ante un verdadero suceso vivenciado de una participación efectiva, de otro modo el sujeto subyugaría a la existencia; tan sólo si pensamos en la abstracción dominante, se pierde de vista concentradamente el mundo de la realidad. Un impostor es así una persona perdida de sí misma, que niega su propio lugar y su propia singularidad en el mundo como participante activo del deber ser.

¹⁹⁷ Cfr. Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, vol. 1, Trotta, Barcelona: 2004.

¹⁹⁸ Op. cit., “Hacia una filosofía del acto ético”, p. 56.

Al permanecer al interior de sus fronteras, la psicología reconoce en el conocimiento únicamente un proceso mental individual. Simultáneamente ejecuta la traducción del contenido semántico del acto de conocimiento y la responsabilidad del individuo en la realización ética del acto de cognición al lenguaje psicológico. Por un lado, no se equivoca cuando pretende el conocimiento filosófico ser la transcripción filosófica, se cree como el ser realmente único. Sin embargo, por el otro, comete una falta teórica y práctica grave, cuando el espacio queda saturado, sin dejar lugar para una transcripción lógica y trascendente. La persona que transcurre en su acto ético, concebido como vida, es independiente del ser psíquico, a menos que dicha persona actúe en la esfera teórica de la psicología como un psicólogo o un investigador científico del área psicológica. El pragmatismo ha intentado obstinadamente integrar la cognición teórica a la vida singular, concibiéndola con la mayor tosquedad a esta última a través de categorías biológicas, económicas, sociológicas, lingüísticas, etc. Paradójicamente este esfuerzo es similar al de su aparente adversario metodológico, el teoretismo. La teoría pragmática revela que una teoría puede ser devorada por otra teoría sin tener que ver necesariamente con el acontecimiento real del ser. Lo que debe proceder no es la integración teórica con respecto a las construcciones propias y la vida abstraída, sino la integración al acontecimiento responsable del ser en su contingencia real, esto es, a la razón práctica materializada. La persona que conoce se comunica con la persona que transcurre y existe, son en grado sumo, la misma persona, pues lo que la persona cognoscente realiza responsablemente no es ya ajeno a la responsabilidad de cada acto global de su conocimiento. El acto cognoscente es un acto ético propio que se integra junto con su contenido en la unidad de la responsabilidad de la persona en la cual transcurre efectiva su vida y acontece real su acto.

Bajtín señala al respecto lo siguiente:

Todos los intentos por irrumpir desde el mundo teórico hacia el acontecimiento real de ser no tienen remedio; el mundo conocido teóricamente no puede abrirse hacia el mundo único real desde el propio conocer. Por el contrario, existe una salida desde el acto ético, que no desde su transcripción teórica, hacia su contenido semántico mismo que se admite y se incluye desde el interior del acto ético, puesto que el acto ético efectivamente se lleva a cabo en el ser.¹⁹⁹

La filosofía contemporánea se ha ido acercando cada vez más al ideal de lo científico, pero precisamente por ello se ha convertido en una filosofía de los sectores de la cultura y de su unidad específica, y cada vez es menos capaz de comparecer ante el ser del acto, el

¹⁹⁹ Ibid., p. 20.

evento de la vida de acción y la no coartada del sujeto en el ser, que –según Bajtín– es el principio esencial de una responsabilidad ante el universo sónico que está en constante renovación y reacentuación. La razón teórica es un momento de la razón práctica, aquella que viene de la orientación moral de un sujeto en el acontecimiento singular de ser. El ser no puede quedar determinado por las categorías de la conciencia teórica indiferente, sólo puede ser definida por las categorías de una vivencia participativa de la historicidad y singularidad material del mundo, que es el acto ético. La teoría no integra al ser a sus enmarañadas elucubraciones, sino que se preserva e integra, en su mundo y contenido, al único y global acontecimiento del ser gracias al acto ético real. Tanto la razón teórica como la razón estética son momentos de la razón práctica. El acontecimiento único de ser ya no es pensado, sino que es realizado inexorable e irreversiblemente a través de mi mismo y los otros. En primera instancia, conozco porque vivo y no vivo por conocer. Mi ser único singular sólo puede ser vivido participativamente y no concebido como unicidad. El acto cognoscente integrado por la vida en el acontecimiento del ser único se vive y asume emocional y volitivamente.

La vida tan sólo puede ser conscientizada en una responsabilidad concreta. La filosofía de la vida sólo puede ser una filosofía moral. Sólo es posible tomar conciencia de la vida como de un acontecer, y no como de ser en cuanto dación. Una vida que haga a un lado la responsabilidad no puede poseer una filosofía, aparecería por principio como fortuita y carente de raíces.²⁰⁰

La distinción de cada respuesta está en la forma específica de la responsabilidad de cada persona. Cuando el sí mismo es concebido como la respuesta particular de un organismo vital a su medio ambiente específico es por definición nunca completo en sí mismo. Este punto de vista es de raigambre neokantiana y darwiniana. La asunción kantiana de un salto cualitativo entre mente y mundo es entendida por Bajtín como una interdependencia necesaria entre los dos, haciendo de toda discusión sobre el *ego* trascendental superflua o al menos inadecuada. Tal interdependencia es darwiniana en el sentido de que el uno no puede existir sin modificación del otro y así el privilegio de tomar decisiones radica en ninguno exclusivamente. La diferencia entre humanos y otras formas de vida es una forma de autoría, pues en virtud de que una específica *ratio* de un sí mismo es tributada a otro en la medida en que su responsabilidad es alcanzada en cualquier acción dada, un acto es entendido como una respuesta, se produce sobre el resultado de esfuerzos

²⁰⁰ Ibid., p. 63.

(no necesariamente conceptuales) encabezados por el sí mismo al darle éste forma al significado de un encuentro cualquiera entre ellos. El sí mismo es responsable por el medio social y la autoría de sus respuestas. El sí mismo se crea en la conformación de una relación arquitectónica entre la voz única de actualidad vital y el cambiar continuo natural y cultural del medio que me rodea. El sí mismo es un acto de gracia, un regalo venido del otro y devenido otro. Lo que preocupa y ocupa a Bajtín es el problema que implica perderse a sí mismo en el otro, y que en dado caso se advierte como un verdadero empobrecimiento de la existencia; dos posibles participantes se reducen a uno solo, yo dejaría de ser singular, dejaría de ser abandonando mi existencia, la misma existencia que no podría asir su momento consciente.

El no ser no puede llegar a ser un momento de existencia de la conciencia, simplemente no existiría para mí, es decir, el ser en este momento, no se realizaría a través de mí. Una empatía pasiva, el posesionamiento, la pérdida de sí mismo no tiene nada en común, con un acto ético responsable mediante el cual uno se abstrae de sí mismo o renuncia a sí mismo, porque en la autonegación yo realizo al máximo la singularidad de mi lugar en la existencia.²⁰¹

La abstracción de mí mismo tiene el sentido de una irresponsabilidad pasiva. El papel que cumple cada participante, puede ser entendido tan sólo desde mi horizonte o participación intrínsecos. Yo me encuentro en una situación sin sentido, tanto en el sitio del otro, como en el mío propio. Para comprender un objeto comprendo mi deber ser respecto de él, esa es, según Bajtín, mi orientación obligatoria, mi *no coartada en el ser*.

La validez concretamente real y obligatoria de la acción en un contexto dado y singular, el momento de la realidad en él aparece justamente como una orientación en el ser real singular en su totalidad.²⁰²

El pensamiento filosófico se aproxima a las cosas en su peculiar manera de proceder y aparecer, tendiendo a ser puramente teórico, y así se expone también a la esterilidad del pensar que, para Bajtín, caracterizaría la actualidad pauperizada del mismo, por eso su crisis es la de la ruptura del acto ético. El intento kantiano por hacer commensurables todas las pretensiones de conocimiento continúa invicto en el campo que inspira a la filosofía, y de ahí su continua crisis. Tanto así, que Rorty se ocupa en aseverar que “es difícil imaginar que ninguna actividad se considerara digna de llevar el nombre de ‘filosofía’ si no tuviera nada que ver con el conocimiento –si no fuera en cierto sentido una teoría del

²⁰¹ Ibid., p. 24.

²⁰² Ibid., p. 60.

conocimiento. [...] La dificultad procede de una idea que es común a los platónicos, kantianos y positivistas: que el hombre tiene una esencia, a saber, descubrir esencias.”²⁰³

Los problemas terminales han quedado así descuidados por la pretendida división del contexto único y singular de la vida del acto y su producto. Sin embargo, sus postulados no han llegado a determinar el acto y el mundo en el que el acto efectivo y responsable se realiza por vez única e irrepetible. Desde esta perspectiva de aficionados no se atiende debidamente la gran relevancia que tienen los alcances de la filosofía contemporánea en los modos de operar de las diversas áreas de la cultura.

La filosofía científica tiene el desperfecto de sólo poder ser una filosofía regional que atrofia la realidad, es decir, una filosofía local de los ámbitos de la cultura en su unidad, una maquinaria de pensamientos que si no se autodetermina, pierde la posibilidad de seguir siendo una actividad especial y autónoma. La filosofía positiva es una actividad que se ha convertido en una “transcripción teórica desde el interior de los mismos objetos de la creación cultural, con su ley inmanente de desarrollo”²⁰⁴ Es una filosofía que no puede, aunque lo haya intentado con una necesidad sistemática, presentarse como una filosofía primera. Bajtín es sentenciosamente enfático al comentar las condiciones actuales de la filosofía, sobre todo cuando introduce en la discusión uno de sus más proféticos y alarmante signos, el de la circunstancia del pensar y proceder filosóficos:

No existe una primera filosofía semejante [como filosofía teórica], parecen estar olvidadas las vías sobre las cuales podría crearse. De ahí la profunda insatisfacción de quienes conciben participativamente a la filosofía contemporánea, insatisfacción que los incita a dirigirse a la doctrina del materialismo histórico, el que (con todas sus faltas e insuficiencias), resulta atractivo para una conciencia participativa, por tratar de construir su mundo empezando por conceder un lugar a un acto ético determinado, concretamente histórico y real, de modo que en su mundo una conciencia que aspira y actúa puede orientarse.²⁰⁵

Para Bajtín es evidente y clara la inexistencia de un principio incluyente, regulador y comunicador rígido del mundo semántico de la teoría y de la cultura teorizada y el singular e irrepetible mundo o acontecimiento de ser en la vida.

²⁰³ Op. cit., Rorty, Richard, p. 323.

²⁰⁴ Op. cit., “Hacia una filosofía del acto ético”, p. 27.

²⁰⁵ Idem., pp. 27-28.

3. La exigencia de la hora y las crisis del mundo: Los sistemas de la ética y sus contradicciones.

En breve, el acto ético es aquél que describe un acontecimiento particular y concreto. La filosofía del acto ético en la que se inscriben los primeros escritos de Bajtín representa un conjunto heterogéneo de reflexiones que incluyen la inquietud por las distintas formas de vida y actividades que configuran el ser del hombre, mientras la moral y la razón práctica modernas se habían abocado a las reglas y a los imperativos que demandaba su calidad teleológica. El hombre contemporáneo no tiene la garantía vital y la definición existencial más íntimas y determinadas, pero en lo que respecta a su creación cultural busca salir de su condición empobrecida e indefinida en el lugar donde actúa buscando allanar el campo de la realidad, consiguiendo un sustituto ideal o estandarizado de su modo actual de ser. Se actúa con seguridad en las ocasiones en que no se actúa por sí mismo, ésta es una autonomía que proporciona la necesidad inmanente de sentido. La crisis de la filosofía y del conocimiento en general consiste en una falta de enraizamiento histórico-efectual. Entonces, esta crisis se podría definir como la crisis del pensamiento y la amenaza potencial y efectiva del relativismo cultural, como una de las consecuencias más aberrantes del nihilismo moderno: construir lejanías entre la vida y la cultura, en lugar de diálogos. Husserl habló de la crisis de la ciencia europea, cuyos frutos principales fueron los del psicologismo: la pérdida de lo real como posibilidad experiencial disponible, la crisis de la experiencia ontológica como pretensión gnoseológica fundamental, y la fragmentación subjetivista de lo real, derrumbe que colindó con la crisis de lo interpersonal, considerado como el nido de emergencia, desarrollo y maduración del ser personal.

Sólo la íntima comprensión de la marcha de la filosofía moderna desde Descartes hasta el presente, unitaria a pesar de sus contradicciones, hace posible antes que nada una comprensión de este presente mismo. Las verdaderas luchas de nuestro tiempo, las únicas llenas de significado, son las luchas entre una humanidad ya desmoronada y otra aún arraigada, pero que lucha por ese arraigo o bien por uno nuevo. Las genuinas luchas espirituales de la humanidad europea como tal se cumplen como luchas de filosofías, esto es, entre filosofías escépticas –o, más bien, no filosóficas, que sólo han conservado el nombre, pero no la tarea– y las filosofías verdaderas, todavía vivientes. Pero su vitalidad reside en que luchan por su auténtico y verdadero sentido y con ello por el sentido de una humanidad auténtica.²⁰⁶

²⁰⁶ Husserl, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Folios, México: 1984, p. 20. Considérese, empero, que en este aspecto todavía Husserl creó que la génesis europea de la filosofía y su la aspiración infinita de esta conciencia a darse normas a sí mismas mediante su verdad y su autenticidad humanas es una mera ilusión. Mantener, entonces, una fe inclemente y de cuño kantiano en la metafísica

Husserl avisó que el positivismo estaba reduciendo la idea de “ciencia” a mera ciencia de hechos, entendía de esta manera, a la crisis de la ciencia como una pérdida real de la significación de este conocimiento para la vida. En este modelo filosófico, el acto se escinde en el contenido semántico objetivo y en el transcurso subjetivo de su realización. Con la primera parte o fragmento de dicha división se moldea la unidad sistemática de la cultura, y con el segundo fragmento, si no es que se desecha por inútil, se le considera como un todo estético o teórico, abandonando en el rezago de la historia al problema inicial y su solución. Ni en el mundo de la cultura, ni en el mundo subjetivo y efectivo, tiene espacio la existencia auténtica del acto ético. Lo que ha hecho la filosofía hasta nuestros días ha sido privar al hombre y a las entidades que lo rodean de ser auténticamente en su mundo, ya sea por la vía anquilosada de la teorización cultural, o por la vereda, aparentemente más libre y vital, de la contemplación o vivencialización estética que parte de una teoría de la representación o una cierta filosofía de la imaginación. En Alemania, M. Heidegger, promocionaría el alumbramiento del gran prejuicio metafísico de la historia de la filosofía: el ocultamiento del ser, el olvido de la verdad. Esa privación se ha debido en gran parte a un esfuerzo artificial por salir de la vida y no poder responder por ella hasta en el caso más singular y único de todos.

A finales del siglo XIX se dio un cambio de valoración general con respecto a las ciencias. Una transformación que no se refiere a su carácter científico, sino a lo que ellas encarnan como significado para la existencia humana. La cosmovisión del hombre moderno, piensa Husserl, se dejó determinar e intimidar por las ciencias positivas, y se dejó deslumbrar también por la promesa de prosperidad que los grandes sistemas teóricos de persuasión impulsaban. Este tipo de ciencia dejaba en el desamparo cada vez más radicalmente al hombre, pues dejaba de tener algo que decirnos. La ciencia de los cuerpos, de los objetos no tendría ya nada que ofrecernos, pues había hecho ya abstracción de todo lo subjetivo.²⁰⁷ El mundo mismo descentrado es mundo humano, razón y teleología

resulta en quimera y en vanidad histórico-fáctica, en una apropiación artificial y accidental de una humanidad accidental entre otros modos de humanidad. Para este filósofo, llevar la razón latente a la autocomprensión de sus posibilidades, mostrando así claramente que la posibilidad de una metafísica es una posibilidad verdadera, significa a su vez reconocer como único el medio de poner a una metafísica o filosofía universal, en el laborioso camino de su realización. Así se devaneaba el destino de la humanidad europea.

²⁰⁷ Durante el Renacimiento, Europa fue testigo y partícipe de una revolución sin precedentes en la historia del pensamiento. Se volvió contra su modo de existir anterior, la vida medieval, desvalorizándola y deseando

inmanente de un principio supremo: Dios. La suposición principal consistía en ver a la filosofía en cuanto teoría como la actividad emancipadora que liberaba al investigador de cualquier prejuicio dogmático. Se adopta una ciencia omnicomprendiva, ciencia de la totalidad que comienza ya con Descartes, al pronunciarse la nueva pretensión de la filosofía, abrazar la unidad de un sistema teórico o fundar los desperdigados conocimientos alcanzados en principios y en métodos se ejecuta la visión de un reflejo con la trascendencia. “Un edificio único de verdades definitivas y teóricamente trabadas, creciendo hacia el infinito, de generación en generación, debía pues responder a todos los problemas imaginables: problemas de hecho y problemas de razón, problemas de la temporalidad y de la eternidad.”²⁰⁸

Bajtín procede contraponiendo dos mundos, el teórico y el del acto ético responsable, pero aún no dice nada sobre las éticas teorizadas que se relacionan directamente con el acto. En efecto, existe un sentido ético en la filosofía contemporánea, pero eso no añade nada a la situación que opone las sistematizaciones éticas y los teoretismos al acto ético. Acto y sistema no son en ningún momento dos conceptos equiparables. La ética en sí no es fuente de valores, sino que provee la forma individual y colectiva de relacionarse con éstos. Bajtín atisba la fuerte relación que existe entre el arte y la vida, proponiendo que una escisión entre ambas actividades se podría superar, como ya vimos en el capítulo anterior, si se piensan como actos responsables recíprocos o corresponsables a los actores.

La crítica al teoretismo es igualmente una observación y anotación crítica a los sistemas éticos pasados y aún latentes. No obstante, Bajtín no busca hacer un análisis exhaustivo y particular de todas las doctrinas éticas existentes. Su plan está diseminado en concentrar su estudio sobre concepciones éticas determinadas y en hablar también de los problemas vinculados con ellas, llámense altruismo, utilitarismo, etc. Únicamente en virtud del objeto es posible distinguir las direcciones principales de la filosofía práctica y la filosofía teórica, demostrar esta particularidad será uno de los objetivos del estudio bajtiniano. El objeto de

formarse libremente una nueva construcción. La humanidad antigua se convirtió, entonces, en el nuevo modelo a emular. El paradigma del hombre que vive filosóficamente hace de la forma filosófica una forma de existencia, al darse libremente a sí mismo. La filosofía teórica se convertiría de esta manera en lo primero dentro de la revalorada jerarquía. El renovado sueño humano flota en consideraciones superiores al mundo en el que se inscribe, pero del cual quiere escapar (llámese madurar, trascender, formar), en principios alejados del mito, del carácter minusvalorado de lo infantil y de la magia, escindidos de la tradición en general. Pugnán por un conocimiento universal del mundo y del hombre, un sujeto cuya esencia no esté determinada, como ya Pico de la Mirandolla nos respondía en el *Discurso sobre la dignidad humana*. Ibid., p. 12.

²⁰⁸ Ibid., p. 14.

esta diferenciación está por encima del método, la filosofía práctica está igualmente bañada de teoretismo. Ronda un sentimiento de fracaso en los espíritus que antes se jactaban de haber obtenido la última de las victorias. Se ha perdido la pujante fe en el ideal de universalidad y en los alcances oníricos del nuevo método. Las divergencias entre los conocimientos se hacían ellas mismas divergentes. La filosofía se hace problema para sí misma, la problemática de la metafísica y de la razón quedaban alteradas por completo; la posibilidad de una ciencia de los hechos y la posibilidad de una metafísica transfieren sus cualidades mutuamente. “El ideal determinado de una filosofía universal y de un método correspondiente forma el comienzo, por así decirlo, como la fundación originaria de la modernidad filosófica y de todo los ciclos de su desarrollo. Pero en vez de cumplirse, – afirma Husserl– este ideal sufrió una descomposición interna.”²⁰⁹ De esta manera la autenticidad del problema ideal de la filosofía universal y de su verdadero método se vuelve la fuerza motriz de la dinámica filosófica histórica.

La crisis de la ciencia se descubre en la problemática en la que se ha tornado su ser específico, su cientificidad. “Un procedimiento absolutamente nuevo como el de una ciencia trascendental, al que faltaba toda orientación por analogía, sólo podía delinearse con suerte de anticipación instintiva.”²¹⁰

Ahora bien, la crisis toca por igual al pensamiento práctico. Los sistemas éticos solían clasificarse en materiales y formales, la ética de contenido y la ética formal. Bajtín anuncia dos objeciones básicas en contra de la ética material, la ética de la legislación y de las normas consuetudinarias, de los acuerdos utilitaristas y contractualistas. Esta última intenta hallar y cimentar el contenido de las principales normas morales relativas o universales. Es

²⁰⁹ Ib., p. 17.

²¹⁰ Según Husserl, el origen de una filosofía trascendental reside en un nuevo giro copernicano, es decir, en un distanciamiento radical de la manera de fundamentación propia de la ciencia ingenuamente objetivista. No obstante, Kant no alcanzó un comienzo real, creado desde la desvinculación radical frente a todas las tradiciones científicas y precientíficas. Se llegó todavía a captar la subjetividad constitutiva de sentido y la apodicticidad, para ser interrogada y explicitarla apodícticamente. Husserl optará por la reducción trascendental auténtica, la inversión del sentido trascendental. El origen de esos actos en la personalidad, así como las leyes *a priori* del origen, válidas ambas cosas para todas las formas imaginables de la corriente cuyo contenido cambiante estudia inductivamente aquélla. Scheler había ya designado al mundo como el correlato objetivo de la persona en general, a cada persona individual le correspondería, entonces, un mundo individual [Véase *supra*, cap. 1]. Cada mundo está eslabonado apriorísticamente en su estructura esencial a conexiones de esencias y a conexiones de estructuras existentes en dichas esencias objetivas. Cada mundo es un mundo concreto sólo como el mundo de una persona. Únicamente la persona nunca es un “aparte”, sino en todo caso, el correlato de un mundo, del mundo en el que ella vive. El mundo no es una idea, sino un ser individual, de existencia absoluta, y sobre todo, concreto, y es la intención que aparta al mundo la que se convierte en una idea no propensa a ser cumplida. *Ibid.*, p. 198.

suficiente cuando el acto está regido por la norma moral adecuada de carácter común, para considerar al mismo como ético. El conflicto está en que, en principio, no hay tales normas éticas especiales, el contenido de cada regla está fundamentado en el sentido de que le otorga una ciencia correspondiente. En el caso de la ética se descartan todas las normas científicas que poseen fundamentación especial en alguna disciplina, lo que resta es un número restringido de normas, denominadas básicas o protocolarias, que persuaden al actor, pero que al mismo tiempo son muy difíciles de fundamentar, si acaso esto fuera siquiera posible. La verdad metafísica pierde el suelo, la verdad misma sucumbe. Contrario a Scheler, Bajtín podría sostener que tener un contenido diverso para cada persona dentro de los límites de la estructura *a priori* del universo no determina necesariamente el ser de la persona como causa formal, el contenido del ser mismo del mundo es distinto para cada persona, en eso, coincidirían los dos pensadores, y esto se explica, no por un relativismo subjetivista o antropológico de la idea de verdad, sino por la conexión de esencias que existe entre persona y mundo.

Por su forma, las normas éticas no se diferencian de las normas científicas. Antes de elevar el estatuto de las normas éticas científicas, lo que rige su momento es una generalización pragmática, intuición práctica útil. La ética no puede alcanzar un carácter unitariamente científico, como podrían en un futuro llegar a tener las ciencias sociales filosóficamente fundamentadas. La ética podría ser, en cambio, un conjunto de postulados prácticamente necesarios, en ocasiones indemostrados. Cuando es éste el caso, las normas éticas se conciben como un compendio de principios y valoraciones varias, metodológicamente descoyuntado.

La transformación de un postulado teórico en una norma, el deber ser, permanece sin fundamentación en la ética material, Bajtín incluso menciona que en la ética material está completamente ausente y olvidada la posibilidad de un enfoque adecuado a este propósito. La ética material declara la existencia de normas éticas especiales, presuponiendo obnubiladamente la relación mediata entre ese deber ser ético y los postulados de contenido científico. Para el contenido semántico teórico, el deber ser ético acaba por ser considerado un agregado externo y nada más. Inclusive cuando yo acepto la validez de un postulado determinado concebido como mi acto, ni su validez en sí ni mi capacidad psicológica para razonar son suficientes, es indispensable algo que se derive de mí mismo “una disposición

moral de mi conciencia hacia el deber ser en relación con el postulado que en sí tenga una validez teórica, la ética material desconoce justamente esta orientación moral de la conciencia y parece pasar por alto este problema sin advertir su existencia.”²¹¹

Ningún postulado teórico es capaz de fundamentar a plenitud un acto ético, en realidad, este postulado y cualquiera de carácter teórico desconocen las normas. Una norma podría quedar definida como “una forma especial de volición de un sujeto respecto de los otros, y en cuanto tal es esencialmente propia tan sólo del derecho (la ley) y de la religión (los mandamientos).”²¹² La obligatoriedad de las normas en su realidad no se evalúa de acuerdo a su contenido semántico, sino a partir de la autoridad real de su origen, esto es, la expresión de la voluntad, o de acuerdo a su autenticidad y exactitud de transmisión. La importancia del contenido semántico está validada tan sólo en función de la expresión de la voluntad. A lo largo del proceso de realización de la norma, cuando se delibera sobre su relevancia teórico-práctica, dentro de la conciencia del creador de dicha norma, ésta aún no es tal, continúa siendo una disposición teórica todavía abierta a la discusión. El problema legislativo entendido como problema de la volición autoritaria es, a decir de Bajtín, no sólo un asunto de la filosofía del derecho, sino “un conflicto concerniente por igual a una filosofía primera, a una auténtica filosofía moral en cuanto la ciencia fundamental.”²¹³

En segundo lugar, está la siguiente objeción contra la ética material: su universalidad, es decir, pre-entender al deber ser como una figura omniabarcante, que puede ser tan elástica para referirse a toda persona posible. La objeción presente es consecuencia directa de la anterior. La comunidad normativa resulta insalvable, pues el contenido normativo se extrae de un juicio con validez científica, cuando la forma es asimilada al derivarse del derecho o del mandamiento. Terminando con esta objeción, Bajtín continúa con la ruina crítica de la ética formal, en virtud, de que el carácter común del deber ser es un desperfecto propio tanto de la ética material como de su continuación problemática: la ética formal. A ésta le es extraño el averío de la ética material, por lo menos, en un principio. La ética formal parte del presupuesto a-experiencial que da vida al deber ser, en tanto éste no puede ser derivado de ningún contenido material definido, a dicha ética se le ve ocupada en la especulación en tanto al deber ser como categoría de la conciencia. Hija del kantismo y

²¹¹ Ibid., p. 32.

²¹² Idem.

²¹³ Ibid., p. 33.

el neokantismo que piensa a la categoría del deber ser como categoría de la conciencia teórica, la ética formal llevó a cabo la tarea de teorizar el deber ser, pasando por alto el acto individual. Lo que no tomó en consideración es que el deber ser es precisamente la categoría del acto individual, de la propia individualidad y unicidad del acto, de la historicidad y necesidad particular del acto en su ser insustituible, irrepetible e irremplazable.

Al acto ético, como ha sido ya sugerido, le es inherente un deber ser, intuitivo e internamente imprescindible partícipe de una ética de la responsabilidad, ya no de la transcripción teórica o de la sumisión epistemológica, un ética intuitiva que no tiene carácter apriorístico, sino que se deriva precisamente, de la *arquitectónica del mundo real*. En este sentido actuar éticamente significa actuar para otro. Este deber ser no se deduce ni de la ética formal, que busca postular valores abstraídos de la realidad y universales por sí mismos, ni tampoco de la ética material, cuyos principios se fundamentan con mayor propiedad desde las disciplinas o ciencias particulares, ninguna de las cuales podría fundamentarlo teóricamente.

El imperativo en su carácter de categórico está teorizado y es reemplazado por una validez universal, se piensa teorizado, excedido ya por una verdad teórica. Hace este imperativo del acto una ley de validez universal, absuelta de contenido positivo empírico. Se trata de la idea de la legalidad pura por la que se ejecuta una identidad entre el contenido de la ley y la ley misma, la forma y el contenido, la ley y la legalidad, y así la autonomía de la ley se preserva, otorgándole irrestricta autosolvencia y autosuficiencia. Los momentos que observa atinadamente Bajtín en esa dinámica formal son dos imperativos en realidad: 1. El acto no debe ser casual. 2. El deber ser es una consecuencia categórica y obligatoria para mí. Sin embargo, Bajtín advierte que la noción de legalidad es mucho más amplia. Por ello existen momentos que son incompatibles con el deber ser (v.g.: la generalidad jurídica). Lo que exige Kant es que la ley que norme el acto mío deba ser justificada como una ley que pueda alcanzar el estatuto universal de normatividad moral de conducta. La pregunta pendiente versa sobre el modo en que sería posible evidenciar dicha justificación, sin emplear imposiciones teóricas a ultranza. Es de suyo evidente que esta alternativa,

según las demandas kantianas en el mundo es fácticamente inviable: “El acto es desplazado hacia el mundo teórico con una experiencia vana de legalidad.”²¹⁴

Además de esta fuerte y devastadora objeción que es presentada en lo que respecta a la ética formal kantiana y a su insuficiencia real, Bajtín encuentra otra falla considerable: la ley mentada se prescribe a sí misma por medio de la voluntad, autónoma y autosolventemente, convierte a la ley en un reflejo de sí misma, en el cual tiene que corresponder originalmente, así aterriza Kant sobre la ley inmanente de la voluntad. Bajtín introduce aquí una analogía con la pretendida intención ética de una configuración del mundo autónomo de la cultura:

El acto-voluntad crea la ley a la que se somete, es decir, en cuanto individual, la voluntad muere en su producto. La voluntad describe un círculo, se cierra sobre sí misma, excluyendo la actividad real individual e histórica del acto ético.²¹⁵

Así como la actividad racional se escindía de la actividad vital-histórico-individual y responsable, la voluntad también es pasivamente obligatoria. Aquí se le intenta categorizar para plantearse como una pariente de la razón en reposo. Esto degenera radicalmente el deber efectivamente ético y distorsiona cualquier enfoque posible para analizar la realidad del acto. La voluntad es activa y creativa, pero esos atributos no le dan su carácter de impositora o denominadora general. Dice al respecto Bajtín:

La ley es asunto de un acto especial, del acto pensamiento, pero incluso el acto pensamiento no es activo en el contenido del postulado, sino que es productivamente activo tan sólo en el momento de hacer comulgar en sí a la verdad significativa con la existencia histórico real (el reconocimiento es momento de un auténtico conocimiento), el acto aparece como activo en el producto singular afectivo creado por él.²¹⁶

Partiendo de la ley analizada bajo el referente de validez semántica, la actividad actual se manifiesta únicamente mediante el reconocimiento realizado, con la forma de una afirmación real. El kantismo y Kant carecen de un enfoque sustancial dirigido hacia un acto vivo en el mundo real; padecen, en cambio, gracias a la fatalidad del teoretismo, de una abstracción del yo singular, ejecutan una formalización que teoriza al mundo práctico, en lugar de reconocer su realidad, pretenden sustituirla con una estructura apriórica insostenible fácticamente (el sujeto trascendental).

²¹⁴ Ibid., p. 34.

²¹⁵ Idem.

²¹⁶ Ibid., p. 35.

Se ha visto que “la primacía de la razón práctica no es sino la primacía de un área teórica sobre todas las demás.”²¹⁷ Esta hegemonía práctico-teórica sucede exclusivamente porque se trata del área de la universalidad más improductiva y vacía de contenido, es una región que representa la fórmula vacía de la teoriedad pura, ley que concuerda con la ley, ley que corresponde a sí misma, se autodetermina, y por tanto que se autocensura y autodestruye. Según Bajtín resulta imposible que una razón práctica de esa vertiente anunciada fundamente o sea acaso capaz de hacerlo, una filosofía primera, pues el principio de la ética formal no es siquiera idéntico al principio del acto ético.

La ética formal no produce nada en absoluto, se consume a sí misma. Es una razón práctica que vuelve extranjera a la praxis por no hablar su misma lengua. Ha pasado también que la ética busque ser ella misma una especie de lógica de las ciencias sociales, para así volverse más productiva, al menos metodológicamente hablando. Así es como el método trascendental se volvería más eficiente. Esa ética que deberá ser pronto formulada sólo tiene esperanza de sobrevivir si se propone crítica y autocríticamente como filosofía moral. La ética no consiste en principios abstractos, sino en el movimiento de actos. Yo actúo en el acontecimiento que es mi vida. Yo mismo soy lo que a través de la actuación responde a otros y al mundo desde el lugar y tiempo únicos que ocupo en mi existencia.

Bajtín ha reconocido como infundados y frustrados todos los intentos por querer guiar a la primera filosofía, aquella que verse sobre el acontecimiento único y singular del ser, hacia el factor del contenido semántico, es decir, hacia el resultado objetivado. Entonces estaría destinada al fracaso cualquier ética que pretendiera orientar el acto a partir de la abstracción del mismo en su realidad y singularidad, así como de su autor: persona que piensa teóricamente, contempla estéticamente y actúa éticamente. Ésta es una ética que fragmenta la realidad del sujeto, cuando según las consideraciones del filósofo ruso, sólo desde el interior del acto ético, real, único, global y unitario en su responsabilidad, “es posible enfocar el ser único y singular en su realidad concreta.”²¹⁸ De este modo y sólo desde este enfoque podría orientarse una primera filosofía. No es por su contenido sino en su misma realización que el acto ético sabe y posee de alguna manera el ser unitario de la vida singular. Además de poseerlo y saberlo, el acto se orienta con respecto a este ser

²¹⁷ Idem.

²¹⁸ Ibid., p. 36.

singular y lo hace desde su totalidad, tanto desde el contenido semántico como desde la facticidad histórica. Así la diferencia entre categorías teóricas y categorías axiológicas se observa en el plano de la conciencia participativa, en donde se da la confrontación valorativa entre la conciencia participativa misma y la conciencia de la cultura. No se trata de una contraposición matemáticamente cuantitativa, sino de un paralelismo comunicativo entre dos mundos.

Mientras mi acto efectivo, basado en la no coartada en el ser así como el acto-pensamiento, el acto-sentimiento, acto-acción aparezcan realmente desplazados hacia los límites extremos del acontecimiento del ser, ubicados en éste como un todo unitario y singular, por más que el pensamiento posea un contenido concreto y el otro sea concreto e individual, en toda su pequeñez real aparecen como participantes reales de una totalidad infinita.²¹⁹

La orientación del acto en la totalidad del singular acontecimiento del ser se funda en mi participación personal y efectiva en el acontecer. Sumado al contexto unitario podríamos decir, con Bajtín, que el acto ético ve también desde su interior, el contexto concreto y último, relacionando su sentido y su hecho. Desde esta intersección se trata de realizar responsablemente la verdad del hecho y la verdad significativa semánticamente en la *armonía polémica* de la unidad concreta. Más allá de la intuición estética que contempla extrínsecamente al acto o de la concepción teórica, es menester tomar al acto desde el interior de su responsabilidad. La responsabilidad fáctica es la reconsideración de todos sus elementos: el factor de la significación semántica, el de la realización efectiva, histórica e individual concreta. Esta responsabilidad es consciente de un plano único sobre el cual sólo es posible el significado teórico, la facticidad histórica y el acento emocional y volitivo se nos muestran como fases de una construcción global. El acto ético posee un principio común que engloba todos los factores aun en su heterogeneidad: la actuación de la responsabilidad, la actuación es responsabilidad. Ésta última estando basada en el deber ser categórico inderivable teóricamente, es el núcleo definitorio del acto ético. La filosofía primera entendida como una filosofía del acto ético orientada hacia la existencia concreta del hombre y sus actos sería la filosofía moral batallada por Bajtín. Ni una obligación normativa, ni un término jurídico, ni un miembro formal abstracto de algún código de comportamiento. La responsabilidad es una suerte de impulso que, a través de cada acto concreto, relaciona al hombre con el mundo, y antes que nada en su vínculo con el otro, ya sea un engarce epistemológico o estético. A su vez la responsabilidad tiene un valor

²¹⁹ Ibid., p. 58.

ontológico concreto: es la condición de posibilidad del ser-para-otro en cada circunstancia particular, configura y tasa al yo-para-mí en cuanto dependo del otro y no de mí. De esta expresión se entenderá más adelante el que en el ser no haya coartada. Como habíamos mencionado, ser con el otro y ser en otro, no es sólo estar determinado por éste sino convivir, interactuar con su ser y verme ante él como otro se ve a sí mismo, pero que no se deslinda de su autonomía e individualidad. Ser en el mundo compromete, es una promesa con el otro y un cambio, un intercambio. La vida es una hazaña de la libertad, como Croce pensó a la historia, y como Kant pensó a la existencia pública. La otredad, pues, es la condición de posibilidad de la existencia porque a través de ésta me doy mi ser, esto es, mi ser se da con el otro. Si se elude esta hazaña de la responsabilidad se convierte a ésta en genérica, especializada, representativa y estandarizada. Se trata, entonces, de la responsabilidad personalmente disfuncional que busca su justificación en la representatividad de un sujeto por una comunidad de otros. Bajtín manifiesta una intervención en el ámbito político cuando afirma que esta clase de responsabilidad asociada a grupos o clases sociales, no tiene su raíz en la existencia personalizada del sujeto, pues resulta más bien una expoliación del lugar desde el cual a uno no le está correspondido actuar.

En tanto y sólo en tanto un acto ético responsable significa la concretización de una decisión irreversible puede este acto superar lo hipotético. Se trata de un balance último y de una deducción terminante y englobadora. El acto conglomera y también realiza interrelaciones entre sus partes, así se resuelve en un contexto último y singular, tanto lo individual como lo general, lo real como lo ideal. A partir del acto ético se abre la posibilidad única a la diversidad de posibilidades, el monolingüismo se convierte en un dialogismo *sui generis* que no disuelve a lo individual, ni renuncia a él sino que lo recupera. Se pasa así de la única alternativa a la particularidad de una vez y para siempre, un paso paradójicamente irrepitible e irremediable.

El acto ético incluye y reúne el momento semántico general y el momento de la ejecución individual. Bajtín incorpora con esta explicación el concepto de “verdad sintética”, definido como “la verdad unitaria y singular del acto.”²²⁰ Lejos de estar fundado, está el temor por ver o querer ver a esta verdad sintética como una verdad de cuño

²²⁰ Ibid., p. 37.

irracional. Más aún que racional, el acto es responsable en su integridad. Para este pensador ocurre en la historia de la filosofía de su época y talvez esto lo podríamos extender, con absoluta seguridad, a nuestra actualidad, un movimiento de homogeneización racional, así opina que toda la filosofía de su tiempo ha tenido su fuente directa en el racionalismo y está plagada de prejuicios racionalistas, incluso en los lugares donde conscientemente ha intentado zafarse de ellos. Extraídas de la conciencia responsable, la claridad lógica y la continuidad racional, son fuerzas ambiguas y elementales por el carácter inmanente de la ley de necesidad propia de la lógica. Este error del racionalismo se observa en la oposición de lo objetivo en cuanto racional a lo subjetivo, como lo individual y singular irracional y aleatorio, fortuito, casual y azaroso. Escindido del acto, lo objetivo retoma una cierta cualidad exclusiva de racionalidad actual, lo otro, todo lo principal es lo subjetivo. La unidad trascendental de la cultura objetiva se vuelve ambigua y simple alejada del centro subjetivo de la conciencia responsable, entendida como centro único y singular. El exilio absoluto de la realidad es fácticamente imposible, la realidad es efectivamente concebida, por lo que también es inviable deslindarnos absolutamente de la responsabilidad, que además de ser centro de nuestra constitución ética, ontológicamente nos realiza, somos siendo responsables.

Si repasamos la regla de oro de la Ilustración, verdugo del hombre yacido en minoría de edad, Kant exigía que una máxima fuera justificada, es decir, poder ser en cualquier momento de la vida principio o legislación general, extendida a cualquier momento de la misma. Antes bien, como apuntó Scheler,²²¹ cada momento de la vida en la evolución individual representa la posibilidad de conocer valores y conexiones de valores únicas y completamente determinadas a las que correspondía una obligación a tareas y acciones morales irrepetibles y predeterminadas temporal e individualmente con el objetivo de captar y actuar conforme al orden de los valores existentes. En consecuencia, debería emprenderse una inclusión crítico-dialógica no sólo de la riqueza y la diversidad de los valores morales de los individuos, pueblos y naciones, sino también de la diversidad y abundancia de las morales y sistemas de cultura históricamente cambiantes, que en

²²¹ Op. cit., *Ética...*, pp. 639-641. “ Sólo, pues, la visión de conjunto de los valores dotados de validez general en el tiempo y de los valores “históricos”, concretos, de situación, la visión duradera sobre el conjunto de la vida, justamente con el oído atento a la “exigencia de la hora” enteramente singular, sólo eso es lo que podría lograr evidencia completa respecto a lo bueno en sí.”

principio, eran negados por los sistemas de la moral racionalista. Cada individuo personal no sería así sólo responsable de sus propios actos individuales, sino que es, también originariamente “corresponsable” de todos los de los demás.

En resumen, el acto ético podría caracterizarse como aquél acontecimiento no fortuito sino necesario, cuyo núcleo es el concepto de responsabilidad, personalizada, ontológica y concreta, consecuencia, a su vez, de la interacción del yo con el otro que lo convierte en un acontecimiento dialógico del ser. El acto no supone sólo una acción física, sino que en cuanto acontecer ético puede ser acto-pensamiento, acto-sentimiento, acto-conocimiento, acto estético, acto-enunciado, etc. Sólo cuando el acto es tomado por fuera como un hecho científico, ya físico-biológico o psicológico, puede mostrarse en su ser elemental y oscuro, en calidad de abstracto, sacado de la realidad corriente, concreta. Intrínsecamente el acto de la persona está fundado en la responsabilidad, por la cual, la misma puede orientarse. Por eso, el acto ético es una especie de encomienda firmada, esto es, un documento con autoría que es único, personal, comprometido, irrevocable e irrepetible. Si la participación del acto es continua y constante, el acontecimiento es más diáfano. El sentido real y debido a las interrelaciones entre él y los otros, sean éstos personas u objetos, le es más claro; el deber ser real y concreto condicionado por su sitio o contexto único dado del acontecer, la persona valora a las otras personas y a los otros seres. La responsabilidad es concebida, entonces, como la acción de responder a la necesidad del mundo, y es completada por medio de la actividad de dar respuesta a uno mismo por su propia necesidad por el otro. El núcleo de toda esta filosofía, si pudiera ser posible encontrar alguno, está en el relato fenomenológico que dona a las relaciones entre uno mismo y todo lo demás que es otro el punto de vista de tal sí mismo. No hay actos aislados en la conciencia. Cada pensamiento está conectado en red a otros pensamientos y, lo que es más, a los pensamientos de otros. El mundo tiene ser, pero la conciencia está siempre en co-conciencia. Ser es la actividad del ser-con, en la cual el primer término “hazaña”, “obra” o “acto” nos traslada a la presentación alternativa de una acepción doble: “co-siendo y siendo”.

La paradoja de la ética dialógica se levanta cuando lo que yo puedo realizar desde mi horizonte único en el mundo nadie puede hacerlo, pero al mismo tiempo y de la misma manera, cuando está implícito el que no pueda realizar nada sin la participación y/o presencia del otro; presencia que confiere sentido y valor a la existencia del yo. Bocharov,

el albacea literario e intelectual de Bajtín, asiduo acompañante suyo durante sus últimos años, concluirá al respecto que el principio ético no es la fuente de los valores, sino el modo de relacionarse con éstos.²²² Entre el “yo” y el “otro” acontece una oposición válida arquitectónicamente, el principio supremo del mundo real del acto ético. Dos mundos axiológicos que la vida percibe diferentes, pero vivenciados recíprocamente, dos mundos o centros valorativos, a través de los cuales se diseminan los momentos concretos del ser. Ése es precisamente el carácter dual de la determinación valorativa del mundo. El ser para sí y el ser para otro representan una interrelación arquitectónica de dos otros valorativamente afirmados. El problema parece seguir en pie en la expresión de una ética en la época contemporánea que evite relativizar el mundo y al hombre. El carácter del deber ser activo de la desintegración arquitectónica del mundo en “yo” y todos los “otros” para mí. Una arquitectónica en construcción que no está previamente hecha ni petrificada en su dación, ésa es la arquitectónica del acontecer; es un conjunto de planos proyectados para mi orientación en el acontecimiento del ser. Esta arquitectónica que se construye sin demora, construida mediante mi acto responsable. El acto procura y edifica la arquitectónica, y la responsabilidad le da solidez y estabilidad. El imperativo del deber ser concreto como deber ser arquitectónico, si es que existe uno con tales características y de dicha naturaleza, consiste en la realización de mi propio y único lugar en la unicidad del acontecimiento del ser, una contraposición axiológica entre el yo y el otro, polémica que se lleva a cabo al interior de cada acto ético. La filosofía moral tendría que ocuparse en describir el ser del acto o ser-evento como lo conoce la acción responsable, no podría servirse de la concepción kantiana, ni de la neokantiana acusadas ambas por Bajtín de teorecistas al abstraer de mí único yo la formalización ética, quedando al final excluida la viva acción en el mundo real.

La consecuencia inmediata de una respuesta afirmativa a dicha aseveración sería aceptar a toda la historia de la cultura con respecto al mundo del contenido objetivamente significativo creado por ella como una casualidad sustancial o fundamental. Recordemos que para Bajtín, la no indiferencia de la acción responsable es la que establece un nexo entre la cultura y la vida, entre la conciencia cultural y la conciencia viva. De forma diferente, los valores culturales, cognoscitivos, científicos, estéticos, políticos, se

²²² Cfr. Notas en su edición de Bajtín, 1986: 158.

conforman en valores en sí mismos y pierden toda posibilidad de transformarse y hacerse funcionales. El mundo actual de la filosofía de la cultura parte de un mundo de la cultura, se engancha en la tradición y no se aparta un segundo de ella. Para esto, los valores culturales son reconocidos como válidos en sí mismos y es necesario que la conciencia viva se acomode a ellos. Creación es cognición, reza Bajtín aludiendo a la estética moderna. Crear responsabiliza, crear estéticamente lleva implícito el reconocimiento responsable del valor de lo estético, explícitamente se efectiviza. El motivo y la finalidad de una realización verdadera encuentra también la efectivización de su contenido semántico. Con lo cual – aduce Bajtín– la conciencia viviente se hace conciencia cultural, entre tanto, la conciencia cultural se dibuja en la conciencia viva.²²³ Ningún valor o ser subsiste como idéntico y autónomo, como principio separado de la acción viva de su reconocimiento como dicho ser o valor. La vivencia se vive, por el tono emocional y volitivo adquiriendo su unidad únicamente en la unidad cultural. El tono significa la valoración real, no se refiere esto al contenido aislado, sino a la apertura que él mismo frecuenta sobre la cerrazón y el teoretismo centrista de un posible contenido del pensamiento. Su labor la inaugura en el acto singular y global del ser. El valor se individualiza, pero en realidad, todo valor de significado universal alcanza su significación verdadera exclusivamente en el contexto individual. El tono es la unidad concreta y singular que habla de la incompletud del estado de acontecer, su plenitud sólo potencial, en un momento dado, y en función de lo dado y lo planteado sobre lo proyectado: yo como participante menesteroso. Esa es la razón principal, por la que resulta imposible aislarlo de la conciencia viva, traspasa su orientación necesaria, moralmente significativa y responsablemente activa.

Se trata de un movimiento comprensivo de la conciencia que transforma una posibilidad en la realidad de un acto realizado: de un acto de pensamiento, de sentimiento, de deseo, etc. Mediante el tono emocional y volitivo señalamos precisamente un momento de mi actividad en la vivencia, la vivencia en tanto que mía; yo pienso-actúo mediante el pensamiento.”²²⁴

En consecuencia, no hay comprensión neutral o desesperada. La referencia del yo se dirige a salvar la valoración sensorial y la volición efectiva responsablemente racional:

El momento de la realización del pensamiento, del sentimiento, de la palabra, de la acción es mi orientación activamente responsable, que es emocional y volitiva con respecto a la circunstancia en su totalidad en el contexto de una vida real, singular y global.²²⁵

²²³ Idem.

²²⁴ Ibid., p. 44.

²²⁵ Idem.

La fuente originaria de mi responsabilidad activa radica en el tono que expresa la verdad del acontecimiento, penetra en todo lo que se vive históricamente, plasmando la irrepitibilidad individual del momento dado. La confusión del racionalismo se devanea en el hecho de que la verdad se conciba exclusivamente como verdad universal construida por momentos generales. Bajtín propone, en este sentido, abandonar la palabra “unidad” como generalizadora, pasiva y teorizante. En contra de las interpretaciones que han visto un principio ético dador de unidad a un sistema en Bajtín, encontramos su propia constitución:

La unidad de una conciencia real, que actúa responsablemente, no debe ser pensada como la permanencia de un principio sustantivo, del derecho de la ley y menos aún del ser; aquí más pertinente resulta la palabra fidelidad tal y como se usa respecto del amor y el matrimonio, sólo que el amor no ha de ser entendido desde el punto de vista de una conciencia psicológicamente pasiva.²²⁶

En la filosofía contemporánea, como ya hemos observado, se advertía una cierta tendencia a comprender la unidad de la conciencia y la singularidad del ser como la unidad indeterminada de valor en su tratamiento teórico. Sin embargo, para una conciencia que actúa éticamente, todo lo anterior sólo es el aparato técnico del acto. La unidad teórica responde a la conciencia del ser, la singularidad real da su expresión al ser.

La unidad de la conciencia responsable no tiene un principio como fundamento, sino el fenómeno mismo del reconocimiento de su participación en el acontecimiento de ser, imposible de ser expresado adecuadamente en términos teóricos, sino tan sólo apto para la descripción y la vivencia participativas. La gama de valores reconocidos es múltiple y puede ir desde los valores científicos y estéticos hasta los valores religiosos y ético-políticos. Los valores espacio-temporales y de contenido semántico se construyen alrededor de los momentos nodales que constituyen las relaciones que configuran a la persona. La emergencia de una inconsistencia entre dos planos axiológicos y afirmados es imposible. Un contexto de valores afirmados significa el levantamiento de un cúmulo de valores valiosos universalmente, esto es, para toda la humanidad histórica. Yo establezco un vínculo emocional y volitivo determinado hacia la humanidad. Se trata de un imperativo individual que me conduce por mi acto único con respecto a mi afirmación axiológica y la afirmación de la humanidad, a una coincidencia entre lo valioso histórico y lo valioso individual. El origen del acto está localizado en este ejercicio vital de reconocer la

²²⁶ Ibid., p. 45.

existencia mía propia y plena emocional y volitivamente. Reconocer mi singularidad en la individualidad de mi acto en el acontecimiento de mis vivencias únicas e irrepitibles.

Yo también soy [...] Todo lo que yo puedo realizar nunca ni por nadie puede ser realizado. La singularidad del ser presente es irrevocablemente obligatoria. Este hecho de mi no coartada en el ser, que se encuentra en la misma base del deber ser más concreto y singular del acto ético, no se sabe ni se conoce por mí, sino que se reconoce y se afirma de un modo singular. [...] Este reconocimiento de la unicidad de mi participación en el ser es un fundamento real y efectivo de mi vida y de mi acto. Un proceder activo afirma implícitamente [?] su carácter único e irremplazable en la globalidad del ser, y en este sentido internamente aparece desplazado hacia fronteras, aparece orientado en él como en una totalidad.²²⁷

Más que una simple autoafirmación, este reconocimiento es una afirmación inconfundible e inseparable en sus partes, atómica del yo en el ser. “Yo participo en el ser – afirma Bajtín– como su único agente; en el ser, aparte de mí mismo, para mí nada es yo.”²²⁸ Como “yo” puede vivenciarme en todo el ser, entre la diversidad del resto de “yoes” (teóricos) para mí no son un yo, los otros son yoes teorizados; mi único yo, el no teórico, participa en el acontecimiento único, yo soy en él. En cuanto participación estoy activamente en el ser, pasivamente tan sólo me sitúo en el ser, en el acto estos dos estados se conservan inconfundibles. Son momentos en los que me doy y me planteo en cuanto acontecimiento.

En su relación respecto a toda unidad real surge mi singular deber ser dado mi único lugar en el ser. Yo como único y solo, en ningún momento puede ser, diferente a la vida, real, irrevocable, apremiante, única, sino que ha de tener un deber ser. [...] Mi unicidad, es cuanto la forzosa no coincidencia con nada que no sea o siempre hace que sea también posible mi acción singular e irrestituible con respecto a todo cuanto soy yo.²²⁹

Una acción responsable está definida por el acto sostenido en el reconocimiento de la singularidad de nuestro deber ser. La vida tiene un carácter forzosamente dado como acontecer y una plenitud relativa que se conforma en el tiempo, su fundamento es la afirmación de la no coartada en el ser. La cual transforma una posibilidad vacía en una acción efectiva y responsable, acto primordial como proceder responsable, en una impronta y obligatoriedad reales, fundamento de la vida como acto ético. Pues, “ser realmente en la vida –advierte Bajtín– quiere decir proceder, no ser indiferente hacia la totalidad única.”²³⁰ No perdamos de vista que esta totalidad, podría también ser comprendida como el acto del lenguaje, en tanto se ve a la vida como dialogicidad e interacción, reunión de fuerzas en

²²⁷ Ibid., p. 48.

²²⁸ Idem.

²²⁹ Ibid., p. 49.

²³⁰ Ibid., p. 50.

combate, la energía de la participación de los otros. El acto se realiza en un mundo unitario y singular que es vivenciado de manera concreta, este acto se piensa, se siente y se vive materialmente. Este mundo está totalmente cubierto por valores o tonos emocionales y volitivos que configuran la forma en que es percibido y la forma en que se percibe desde él. Sin embargo, el origen de la unidad del mundo singular no reside en el contenido semántico. La singularidad nace de las cualidades emocionales y volitivas, queda garantizada gracias al reconocimiento de mi participación singular, es decir, “mi no coartada en el ser”. Bajtín define a esta “no coartada en el ser” como la participación necesaria y obligatoria en el ser, un deber ser concreto; la realización total y singular con respecto a todo momento de este ser, ya que mi participación, llámese sentimiento, pensamiento, estado de ánimo o deseo, transforma cada manifestación propia en un acto mío, acto que es activo y responsable.

Acceder al acontecimiento del ser implica asimismo, ingresar nuestra participación en el ser, entrar ya no en el ser indiferenciado, uniforme, homogéneo y estandarizado, sino en el ser diverso y comunicativo, allí donde no es idéntico a sí mismo, a través de su propia metamorfosis y el reconocimiento de las diferencias. El acontecimiento del ser está precisamente en el umbral de la diferencia. Como determinación, significación o valor sustancial autónomo y autofundado, el ser, todo lo concerniente al contenido y al sentido, no es más que potencialidad, que sólo llegará a actualizarse mediante el acto de reconocimiento de la participación. Este juego transitorio, que hace pasar al ser como posibilidad hacia el ser como efectividad es inviable por sí mismo al interior de cualquier contenido semántico, en virtud de que este mundo es infinito y está concentrado siempre reflexivamente, es autoreferente, tanto así que a todo lo que no es él, como el yo, el sí mismo, o el otro como sí mismo, es expatriado de su territorio, su significación se vuelve dispensable y el acto ético tan sólo un ensayo más, un producto aleatorio, un elemento más del caos inclemente y de lo otro indeseable para el orden y la tranquilidad violenta del núcleo sistemático. Esa seguridad teórica pagaría muchas consecuencias. La existencia se ha convertido en la fiesta del principio innecesario, del final perdido y casual, donde todo cuanto es pudiera acaso no haber sido, ni ser, o talvez simplemente ser distinto a como es actualmente o a como a querido ser visto por infinidad de intereses malversados. Por ello,

Bajtín señala atinadamente que “desde el punto de vista del sentido, sólo son posibles la infinitud de la valoración y la absoluta falta de quietud.”²³¹

La calificación que el sentido otorga al acontecimiento es insatisfactoria y limitada. La iniciativa de operación con respecto al sentido, no es nunca una estrategia fortuita. Gracias a lo que Bajtín ha denominado como “mi propia coartada en el ser”, ni siquiera un contenido autosignificativo y autovalorado podría ser categórico y perentorio. El reconocimiento de mi participación desde el horizonte propio es la *conditio sine qua non* para obtener un centro genuino de alumbramiento para el acto ético.

Desde mi lugar único y singular el mundo se me presenta como concreto y único. Para Bajtín la conciencia que actúa participativamente comprende al mundo organizado como un todo arquitectónico en rededor de la persona portadora de dicha conciencia, siendo ella el centro único de irradiación de su acto. Yo aparezco como centro de mi acontecer conforme al único lugar de mi estancia proyectada hacia el mundo, en donde cualquier relación espacio-temporal pensable adopta un núcleo valorativo construyéndose en torno a él una cierta totalidad arquitectónica estable. Es así como Bajtín descubre que la singularidad potencial se convierte en singularidad actual-efectiva. En la medida en que yo actúo éticamente a partir de mi encuentro conmigo mismo, así mediante esta visión, este pensamiento o esta acción. Si para el contenido abstracto, mi acto era aleatorio y dispensable, ahora se convierte éste en una actividad sustancial y necesaria, mi dar respuesta por el acontecimiento funda un comienzo, el de mi existencia singular. ¿Es posible una vida basada en un fundamento silencioso –se pregunta Bajtín– una vida accidental sin encarnar, una acción no encarnada? Si así fuera, el destino de su coartada en el ser se desvanecería en la indiferencia y en la nada. La responsabilidad del ser está ligada irremediabilmente a su necesidad y a su ser diferenciado e insustituible fuera de mí y en mi conciencia. Más allá de la respuesta del acto se estaciona una potencialidad pasiva y sin iniciativa por empezar y sin expectativa por transformar a sí misma y al mundo.

Si la persona se abstrae de su “centro de irradiación de su única participación en el ser”, la singularidad concreta y la realidad obligatoria del mundo se difumina en momentos y relaciones abstractas y generales que olvidan toda particularidad existente posible desintegrando a la persona y a la cosa.

²³¹ Idem.

Y todo en mí ha de ser un semejante proceder: todo movimiento, gesto, vivencia, pensamiento, sentimiento; yo vivo realmente sólo bajo tal condición, sin separarme de las raíces ontológicas de un ser real.²³²

Bajtín podría querer decir que el ser del sí mismo, el yo, se encuentra inmerso en un mundo cuya realidad es concreta y efectiva y no en una posibilidad arbitraria. La irresponsabilidad radica en dejar pasar por alto el sentido sin reconciliarlo con el ser, consiste en una indiferencia ético-ontológica. El sentido son el ser real se vuelve vacío, el sentido mismo pierde su sentido sin el ser. La apariencia del sentido abstracto se proyecta sin corresponder en ningún momento con la unicidad real. Bajtín halla una analogía muy acertada al decir que de lo que se trata “es de una especie de borrador de un hacer posible,”²³³ libre de toda obligatoriedad. La reescritura auténtica e indeleble de la vida de cada persona se alcanza por medio de la participación responsable superando al ser enajenado y centrado en sí mismo.

La obligatoriedad de lo general y lo semántico procede de su comunicación fiel y activa con la singularidad real, la correspondencia con la vivencia real, poseer un objeto, que presupone desde el principio la correspondencia entre él y la singularidad. La vivencia del mundo real del ser en cuanto acontecimiento es, según Bajtín, una categoría de unicidad, y el pensamiento participativo es testigo y corroborador de la manifestación del ser en un determinado acontecer, al considerarse a sí mismo como una concepción emocional y volitiva del mismo, esto es, de la unicidad concreta. Este pensamiento remite a la figura del autor-actor del acontecimiento insito en su responsabilidad, el ser realiza, subraya y crea su acto, en el que se mantiene proyectado y en el que también se desenvuelve y forma, de tal modo que Bajtín lo denominará “pensamiento performativo”. El ser no se define por sí mismo, sino en el drama de la correlación con la unicidad necesaria en cada caso. Esto implica la diversidad ontológica del acontecer, cuantos individuos responsables o sujetos participativos existen, tantos son los diferentes acontecimientos habilitados, es decir, la lista se vuelve incontable, pues la imagen del acontecer emerge desde el lugar único del participante, los horizontes son un abanico de infinitas tonalidades, por tanto de una multitud de actos en realización. Bajtín expresa al respecto lo siguiente:

Todo lo abstractamente general no es el momento inmediato realmente vivido como lo son este hombre, este cielo, este globo, sino tangencialmente, en cuanto contenido semántico de este

²³² Ibid., p. 51.

²³³ Idem.

pensamiento singularmente real o de este libro concreto. [...] No obstante, el sentido es eterno, mientras que esta realidad de la conciencia y la realidad del libro son perecederos.²³⁴

La pretendida eternidad semántica trascendida ya su realización, se refiere a una perpetuidad axiológica posible, más allá de la validez concreta, para que el sentido eterno sea una verdadera fuerza dinámica del pensamiento activo requiere necesariamente reconocer su relación con la realidad. Por tal razón, Bajtín deduce que el centro axiológico único de la responsabilidad provista por el acto concreto dona el carácter de realidad a la cosa, un cariz valorativo que dibuja obligatoriedad emocional y volitiva que a su vez se ilumina en posibilidad, activándola, robusteciéndola y realizándola. Desde la perspectiva meramente teórica los valores espacio-temporales de la vida se presentan fragmentariamente en términos abstractamente cuantitativos. Un núcleo valorativo unificado eslabona los pedazos transformando los valores espacio-temporales reales en una individualidad singular, concreta y abierta. Disponiéndose así un contraste entre el tiempo-espacio matemático que funge como aval de la unidad semántica de los juicios posibles y la participación real en juicios posibles que garantizan, por su lado, su carácter real obligatorio y su unicidad axiológica, “mi unicidad es el centro de irradiación” que representa el núcleo mentado [*supra*]. Las definiciones espacio-temporales, como infinito, eternidad o inmensidad esparcen sobre nuestro pensamiento participativo en la vida, en la filosofía, en la religión, en el arte y toda otra actividad humana, un sentido valorativo propio gracias a la irradiación de mi unicidad participativa, a la comunicación entre las definiciones y la existencia misma, aspecto axiológico por excelencia.

Vivir desde sí mismo, partiendo de sí mismo en sus actos, no quiere decir todavía vivir y actuar para sí. La centralidad de mi única participación en el ser dentro de la arquitectónica del mundo vivenciado no implica en absoluto la centralidad positiva [?] del valor para el cual todo lo demás en el mundo no es sino un principio auxiliar.²³⁵

Yo-para-mí, uno de los momentos principales del acontecer, constituye el centro de irradiación del acto y de la actividad de afirmación y reconocimiento de todo valor. La pasividad de la afirmación responsable en el ser representa el gozo de ser. La actividad de la afirmación responsable en el ser simboliza, por consiguiente, el deber ser para hacer

²³⁴ Ibidem, p. 65.

²³⁵ Ibid., p. 66

efectiva mi situación única y singular.²³⁶ Los participantes serían, entonces, objetos reales relacionados entre sí por medio de intravínculos pertenecientes a un acontecimiento real y concreto, al interior del acontecimiento real y concreto, al interior del acontecimiento singular del ser. La verdad única y singular se somete a la visión del espejo y se hace otra, la representación que me hago del mundo es mía, el otro la ve como otra. La multiplicidad de mundos personales genera por vez primera el acontecer unitario. “La verdad de un acontecimiento no es una verdad de contenido idénticamente igual a sí misma, sino la posición única y razonada de cada partícipe, la verdad de su deber ser concreto y real.”²³⁷ La filosofía moral tendrá que describir en la concreta *arquitectónica del mundo real* la acción como evento unitario y en sus mutuas relaciones.

Termino, para continuar, con el siguiente diálogo a veces mantenido en silencio y perteneciente a una de las grandes novelas alemanas del siglo XX:

Diotima hizo una nueva tentativa. Extendió la mano al amigo y le rogó: -“¡Prefiramos callar! La palabra puede alcanzar grandes cosas, pero hay cosas todavía mayores. La auténtica verdad que une a dos personas no se puede expresar. En cuanto nos ponemos a hablar, las puertas se cierran; la palabra sólo sirve en las comunicaciones irreales, se habla en las horas en que no se vive...” Arnheim asintió: -“Tiene razón, la palabra consciente de sí misma da a los movimientos invisibles de nuestro interior una forma caprichosa y pobre.”²³⁸

²³⁶ Cabe aclarar que no es el caso de un valor existencial supremo, por ello, como anunciamos al principio de este capítulo, Bajtín, como fenomenólogo materialista no invoca, ni pretende inaugurar una ontología fundamental, ni un sistema ideal de los diversos valores probables, ni es su intención construir un sistema de valores lógicamente unificado, ni armar un inventario sistemáticos de los valores donde los conceptos puros idénticos a sí mismos donde su contenido se relaciona lógicamente entre sí. Bajtín hace ver que su interés está primordialmente en ofrecer una representación o descripción de la arquitectónica valorativa del vivir el mundo “con un centro verdaderamente concreto (espacio-temporal) de emanación de valoraciones, afirmaciones, actos reales.” Ibid., p. 67.

²³⁷ Ibid., p. 53.

²³⁸ Musil, Robert, *op. cit.*, p. 514.

Segunda Parte

SOBRE LA APORÍA DE LA PALABRA

En seguida, volviendo a su acuerdo y comprendiendo vagamente que había cometido dos deslices a la vez, decidió, sin pararse en barras, cometer un tercero, a saber, intento disculparse, murmuró algo sonriendo, enrojció, se azoró, guardó un silencio expresivo y acabó por sentarse definitivamente, ahora bien, escudándose de toda eventualidad tras esa mirada retadora que tenía el insólito poder de aniquilar y pulverizar a sus enemigos...

De pronto..., de pronto se estremeció de pies a cabeza, e instintivamente, de un respingo, se apartó dos pasos de donde estaba. Con inquietud inexplicable miró en torno suyo, pero no vio a nadie ni ocurría nada en particular. Y sin embargo..., sin embargo, le pareció que alguien había estado allí, en ese preciso momento y en ese lugar preciso, allí junto a él, apoyado también en la barandilla del muelle y, ¡cosa rara!, hasta le había hablado, le había dicho algo con rapidez, en voz entrecortada, algo no del todo inteligible, pero que le atañía muy de cerca, que le concernía directamente...

El señor Goliadkin había reconocido enteramente a su amigo nocturno. Su amigo nocturno no era otro que él mismo, el propio señor Goliadkin, otro señor Goliadkin, pero absolutamente idéntico a él... En una palabra, su doble...

Fedor Dostoievski, *El doble*

CAPÍTULO 3

EL PROBLEMA DE UNA ARQUITECTÓNICA METALINGÜÍSTICA

Podemos, a lo sumo, volver sobre los términos, entre los cuales, se les muestra el sentido y ver si, más allá de lo Dicho en lo que se entienden entre sí, la responsabilidad por el Otro –mandamiento obedecido antes de ser enunciado– no será el lenguaje anterior al lenguaje, la significación misma.

Emmanuel Lévinas, *Difícil libertad*

1. La imaginación translingüística: el drama de la palabra.

Y al principio fue el acto de la palabra, el nacimiento de una relación entre el acto y el lenguaje. El tema nocturno del acto ético es relevado por el signo diurno del lenguaje, la gran esperanza activa de un porvenir en realización. A lo largo de los siguientes capítulos, nos concentraremos en definir la posible interacción entre la arquitectónica del yo y el otro en el nivel ontológico y ético como acontecimiento del ser y el problema de la dialogía de la palabra enunciada. Este problema, como bien atendiera el filósofo de Orel, se vincula, aunque de manera velada, con el problema de la conciencia, pues es este dilema, el que “ha creado las mayores dificultades y provocado la tremenda confusión que existe en todos los temas asociados tanto a la psicología como con el estudio de las ideologías.”²³⁹ Bajtín desarrolla desde su proyecto ontológico inicial una cuestión que cruzará todas las áreas y recovecos de su pensar, llamará la atención sobre una peculiar dialéctica de la ilustración y el romanticismo. El fin supremo que describe el proyecto entusiasta de alcanzar el estado más feliz de la sociedad humana tiene fugas cada vez más evidentes. Esta disquisición queremos iniciarla como se comienza el pensamiento, ya no desde una dialéctica formal, sino desde una dialógica material, desde el fondo de la vida acontecida misma, entendiendo a la filosofía de lo concreto como combate, como investigación sociológica del lenguaje, que junto con el amor, serán las fuerzas actuales de la existencia real.

La Ilustración significó tangencialmente un pensar que confió deliberadamente en el progreso y en la continuidad del mismo. Como ya Adorno y Horkheimer nos hubieron informado en la magnífica e incisiva *Dialéctica de la Ilustración*²⁴⁰, su objetivo fue despojar del miedo a los hombres para completar el proyecto del que antes hablábamos, la

²³⁹ Voloshinov, Valentín N., *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Nueva Visión, Buenos Aires: 1976, p. 23.

²⁴⁰ Adorno, Theodor W. / Horkheimer, Max, *Dialéctica del iluminismo*, Sur, Buenos Aires: 1970, p. 17.

encomienda ética de ser siendo en la felicidad, fue un pensamiento que convirtió, o pretendió degenerar a la humanidad, en señores, y a la persona en amo irrestricto de su destino y de su historia, señor de su mundo y de su porvenir todavía no escrito. Éste pasó a ser el hilo conductor del itinerario ilustrado, la fuente primigenia del pensar monológico moderno concentrado en la justificación de una entidad cognoscente que en su acto de conocer y ser se apropiaba del mundo maquinándolo como cosa alienando la realidad desde un *pséudo próton* homogéneo, imaginado y violentamente ejecutado, vuelto sobre sí y sobre todo lo demás. La conciencia había devenido un refugio muy socorrido por una gran parte de las reflexiones filosóficas, su pretexto, su motivo y su fin. Se le ha condenado a fungir como satélite del gran cúmulo de problemas no resueltos, rescoldo de conflictos objetivamente irreductibles. El signo de su desventura manaba una esperanza si no sobrecogedora sí proveedora de mayores fantasías e ilusiones, inventora de victorias al final fallidas.

Lo que se propuso la Ilustración tomando como fiel cómplice y herramienta a la ciencia, fue disolver, diría Adorno, aun mitológicamente, a los mitos, confutando la imaginación. Se abandonó la posibilidad de definir a la conciencia, y se le ocupó como un medio imprescindible para donar del carácter subjetivo y contingente a toda definición objetiva y rigurosa. El intelecto que se enfrentaba a la superstición temible, se debía ver ante el espejo que le devolvía la imagen del amo dominando a la naturaleza, desencantándola. El saber que no conocía límites, se identificaba como un instrumento de poder. Saber, entonces, se convertía en un sinónimo de dominio que borraba todo misterio de la faz de la realidad, su revelación quedaba pospuesta, descoyuntada metafóricamente de su concreción y procesión histórica. Un problema que creció entre los intensos debates del sector intelectual oficial ruso sobre el papel del lenguaje en la vida política y cultural, ocurrido inmediatamente antes y después de la Revolución de octubre de 1917. El error consistió en situar desde le principio a la ideología como parte de la conciencia, transformando el estudio de las ideologías en una pesquisa que iba tras el análisis de la conciencia y sus leyes, se hizo de la ideología un constructo psicológico. Cuando, en realidad, la conciencia individual es un hecho ideológico-social.²⁴¹

²⁴¹ Recuérdese que en su intento por ir hacia una nueva ciencia, los hombres renunciaron, desde cierto punto de vista, al sentido, relegándolo al carácter de fantasmagoría. La Ilustración heredaría los elementos unitarios de la metafísica platónica y aristotélica, reconociendo las antiguas formas y persiguiendo como policías

Como sabemos la principal premisa de la abstracción es la disgregación del sujeto respecto al objeto, ésta se funda en la separación respecto a la cosa. Tómese como ejemplo el acto de nombrar, de decir la cosa, de conceptuar al mundo. Mediante la deidad, el lenguaje llega a convertirse de tautología en lenguaje, el acto suicida del nihilismo metafísico. El concepto que estaba más familiarizado con definirse como la unidad característica de aquello bajo lo cual se hallaba comprendido, ha sido, en cambio, un producto del pensamiento dialéctico, en el que cada cosa es lo que es sólo en la medida en que se convierte en lo que no es, es decir, se es en tanto que no se es, se es no siendo, se afirma negando su propio ser. La ciencia, desde su interpretación positivista, quiso convertir al lenguaje en un sistema de signos absolutos, carentes de toda intención que lo trascendiera, arbitrarios y azarosos, casi insignificantes y solitarios. Ésta era una separación, por supuesto, inevitable entre el signo y la imagen, que iba cobrando preeminencia. Pero, como veremos desde la perspectiva bajtiniana, el principal acto ético, como acto ontológico responsable, es la enunciación entonada, la pronunciación acentuada, por esa razón este acto aparece en un territorio que es interindividual, el signo lo dota de su calidad social y, a su vez, es promovido por la mediación ideológica. El ser en su totalidad se conforma por la conjunción de todos estos momentos de reconocimiento, mismos que le son dados y planteados al interior de una conciencia que unifica y que es singular. Son momentos que se realizan dentro de un acto responsable. La trascripción teórica del acontecimiento en su totalidad es imposible, sin hacerse ver la pérdida del sentido mismo de su acontecer. Para expresar con mayor aptitud la verdad del acontecimiento, Bajtín prefiere incorporar al lenguaje. La enunciación o expresión es más concreta, modifica la significación semántica en su esencia. Por tal razón, cuando nos situamos exclusivamente

siempre en vela a toda superstición con la pretensión de verdad que cargaban los universales. Una autoridad parecía abrirse camino desde los conceptos generales hasta la particularidad del mundo y sus habitantes, constructores de la realidad. El círculo del ritual mágico se transformaba en el círculo del ritual científico, con el alzamiento de nuevas autoridades y nuevas deidades ahítas de veneración. Así la proyección de lo subjetivo sobre la naturaleza, hacía ver a la época mítica y a la época ilustrada como un dueto con parentesco, como dos hermanos, tal vez como dos gemelos o como el mismo individuo, pues tanto a la base del mito como del iluminismo, el carácter antropomórfico de su despliegue es notorio. Se reconoce *a priori*, como ser y acontecer, sólo aquello que se deja reducir a una unidad, su ideal es ahora el sistema, del cual cualquier cosa o movimiento es deducido. Aquí es donde la lógica formal cumple su función primaria, el ser la gran escuela de la unificación, la esquematización del mundo y la calculabilidad del universo. La dialéctica tiene su lugar en la posibilidad abierta del tránsito del animismo al iluminismo, la copertenencia de momentos en su contradicción original. En el pensamiento se disuelven las cualidades, y se obliga a los hombres a la conformidad real. Todo lo singular se niega a favor de la unidad de lo colectivo manipulado, el proyecto de hacer del individuo verdad de individuo. Safranski, Rüdiger, op. cit., *Schiller...* p.233.

en el pensamiento abstracto se descarta descaradamente la expresión en su integridad. El lenguaje padecía y activaba su historia, se formaba al servicio del pensamiento participativo y del acontecimiento, hasta que la debacle del positivismo lógico arrolló su posibilidad abierta. Es en este instante cuando el lenguaje se alía y vuelve cómplice del pensamiento abstracto, perdiendo así su libertad generadora y autogestiva. La palabra en su plenitud es la vía más deseable para enunciar intrínsecamente el acto ético y el acontecimiento singular del ser, al interior del cual el acto acontece. Tres elementos verbales asisten a este matrimonio: 1. La unidad de su factor semántico (la palabra como concepto). 2. La unidad de su factor expresivo e ilustrativo (la palabra como imagen). 3. La unidad del factor entonacional, por pauta de las emociones y de la voluntad. Sépase que todo hablante no es el primer hablante, él sólo no supone nunca la existencia del sistema de la lengua que emplea, cuenta ya con ciertos enunciados anteriores, ya suyos, ya ajenos, con los cuales se vincula. El *drama de la palabra* consiste en establecer un diálogo que no tendrá fin, ser condensada la enunciación en su responsabilidad, ser oída ya como una relación dialógica, la palabra quiere ser oída, comprendida, contestada y simultáneamente dar respuesta interminablemente, en la ontología semiótica que llegará a sentenciar que el signo es acto ético.

En torno a la cuestión sobre sujeto, podemos decir que la posibilidad de una arquitectónica metalingüística o translingüística deriva en un problema asociado con el declive de las esencias que la ontología moderna venía tratando de cristalizar desde un principio. A diferencia del texto abordado en los capítulos anteriores (*Hacia una filosofía del acto ética, Arquitectónica de la responsabilidad*), Bajtín no partirá de la persona al estudiar filosóficamente el lenguaje. Ese será tal vez el motivo principal por el que podríamos suponer se rompe en el problema de una teoría del sujeto a partir de la alteridad con la primera filosofía, con la ontología y la epistemología modernas. Aún así, la persona es expresión del lenguaje, pero tan sólo una de sus múltiples facetas. La filosofía del lenguaje que esboza Bajtín a lado de Voloshinov observa toda actividad humana como acto social y, por tanto, ideológico. Esta actividad estaría fundada en una interacción comunicativa manifestada por una gran multiplicidad de representaciones sígnicas, constará que toda estructura ideológica depende para su expresión de la actividad semiótica. Lo social, lo colectivo concreto, lo acentuado, lo acontecido predominará sobre

el individuo, su psicología y su vivencia propias. Sin embargo, esto que pareciera una distinción sencilla y simple, está lejos de serlo. El tránsito de la constitución del sujeto como dilema central, hacia la formación del lenguaje como condición de posibilidad y arena de los conflictos heterogéneos entre los otros, individualidades y colectividades en combate por el signo. Observemos el fenómeno bajo la expresión del siguiente imperativo metalingüístico, un campo que ha sido descuidado por los análisis matemáticos y sistemáticos de la lengua, es el que queda entre lo lingüístico y los sentidos, el estudio de los aspectos y las formas de las relaciones dialógicas entre los enunciados y de sus formas tipológicas y el estudio de los momentos extralingüísticos del enunciado:

El punto de partida de cualquier ciencia son las individualidades irrepetibles, y en toda su trayectoria la ciencia tiene que ver con ellas. [...] La ciencia, y ante todo la filosofía, puede y debe estudiar las forma específica y la función de esta individualidad. Se postula la necesidad de que [...] se corrija la pretensión de agotar mediante un análisis lingüístico abstracto un enunciado concreto.²⁴²

La crisis de las ciencias y la conciencia humana se compara efectivamente con la que vive actualmente el concepto y la comprensión del lenguaje, como ha señalado ya George Steiner.²⁴³ La revolución kantiana, a la que hicimos alusión en el primera parte de la investigación, constataba también en sí misma el germen de una revisión crítica fundamental de las relaciones entre palabra y mundo:

Buscar fuera del conocimiento común los conceptos, que no tienen absolutamente en el fondo experiencia alguna especial e, igualmente, aparecen en todos los conocimientos de experiencia, de los cuales constituyen, al parecer, la mera forma del enlace, no suponía una mayor reflexión o un conocimiento mayor que el buscar, fuera de un lenguaje, las reglas del uso verdadero de las palabras en general y reunir así elementos para una gramática (de hecho son ambas investigaciones muy próximos parientes la una de la otra), sin poder alegar fundamentos de por que tal lenguaje tiene precisamente esa propiedad formal y no otra, pero aún menos de que precisamente se pueden encontrar tantas, ni más ni menos, de tales determinaciones formales del mismo en general.²⁴⁴

Como el propio nominalismo, la ilustración se detiene delante del nombre, del concepto desplegado y puntual, en la propiedad del nombre. Adorno diría que la dialéctica hizo ver a toda imagen como escritura, enseñando en sus caracteres la admisión de su falsedad, que la priva de su poder y se lo adjudica a la verdad.²⁴⁵

²⁴² Bajtín, M. M., *op. cit.*, “El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas”, p. 299.

²⁴³ Cfr. Steiner, George, “Presencias reales” en *Pasión intacta, ensayos 1978-1995*, Siruela / Norma, Madrid: 1997, p. 50.

²⁴⁴ Kant, Immanuel, *Prolegómenos*, trad. Julián Besteiro, Aguilar, Argentina: 1975, p. 140

²⁴⁵ Cfr. Adorno, Th. W. / Horkheimer, Max, *Dialéctica del Iluminismo*, p. 39.

A partir del abanico de nociones claramente especulativas y teóricas que Bajtín nos ofreció en su texto de 1924 *Hacia una filosofía del acto ético*, la íntima relación entre la intersubjetividad y el lenguaje se mostró de suyo inmediata. Se vuelve a presentar el origen de la investigación filosófica bajtiniana, la cuestión por los vínculos existentes entre la palabra, el discurso y la alteridad. “El lenguaje irá apartando la noción misma de la estructura (arquitectónica) de división entre el yo y el otro.”²⁴⁶ El lenguaje se convierte en algo más que un sistema de signos. La confrontación primordial que aparece en el escenario metalingüístico, cruza tanto al subjetivismo individualista como al objetivismo abstracto. En el caso de Bajtín, se trata del amanecer de una nueva filosofía del lenguaje o como la llamaría en 1963, tras escribir la segunda redacción de su libro en torno a la poética de Dostoievski, una “metalingüística” o “translingüística”, la cual daría cuenta de la estructura misma del lenguaje y de los géneros de enunciado, por un lado, y por otro, de la especificidad de la literatura: oponiendo la dicotomía entre el lenguaje literario y el lenguaje no literario, lo cual nos arroja ya la posibilidad de hablar de una filosofía emanada directamente de la fuente imaginaria de las letras y de los otros. Entonces llegaremos a pensar que el lenguaje nunca es único, sino que sometido a las fuerzas de un medio vivo y concreto, dentro del cual la conciencia del artífice de la palabra se desarrolla, el lenguaje es combate de perspectivas y valoraciones. Se le podrá adjudicar su unidad tan sólo como sistema gramatical abstracto de las formas normativas, extrayendo las interpretaciones ideológicas concretas que lo cargan de sentido y del irrefrenable movimiento histórico del lenguaje vivo.

A comienzos del siglo XX, la estructura del lenguaje es forzada contra su propia voluntad y naturaleza social a coincidir en su desarrollo con el pensamiento del individuo. El núcleo central estaría ubicado en la socialidad del lenguaje, revolución copernicana renovada que servirá de punto de arranque y llegada, con los vehículos históricos de la dialogía y del discurso. Un texto vivirá como cualquier enunciado solamente si está relacionado con otros textos o enunciados, su contexto. Es en esta intersección textual o personal que el diálogo comienza como circunstancia y la óptica del lenguaje refleja y refracta su realidad, hacia el pasado y hacia el principio del porvenir. La actividad participativa dialógica tendría así tres movimientos: el punto de partida del texto dado, el

²⁴⁶ Zavala, Iris, *op. cit.*, p. 182.

movimiento hacia atrás, los contextos pasados; el movimiento de ira hacia delante, la anticipación y el comienzo de un contexto futuro. La aspiración ético-política del neokantismo, representado, como ya explicamos [*supra*] por la figura y filosofía de Hermann Cohen, se conjuga con el género vital literario, las formas de organización y comprensión cultural. Se privilegiará a la novela, el género se convertirá en la forma mediante la cual una cultura se entiende a sí misma, y a través de la cual el lenguaje tiene su autoría responsable. Se trata de un contacto dialógico entre enunciados, que no un contacto mecánico de oposiciones que tan sólo es posible al margen de un solo texto; entre los elementos abstractos o signos del texto, indispensable sólo en la primera etapa de la comprensión que busca el significado y no el sentido. Hay un diálogo orgánico entre personas que supera al contacto físico entre cosas. “Una cosificación total y completa llevaría inevitablemente a la desaparición de la infinitud de sentido y de su carácter de fondo. El pensamiento que, semejante a un pececito dentro del acuario, toca el fondo y las paredes y no puede seguir más profundamente.”²⁴⁷

Las ideas de Bajtín en torno al lenguaje son paralelas y tangencialmente polémicas con las ideas de los pensadores alemanes del período romántico, tal como Wilhelm von Humboldt. Pero Bajtín, como nos consta, se opone pronunciadamente a la apetencia romántica por la totalidad, y las pretensiones nacionalistas de centralidad, que llegara a defender, por ejemplo, Fichte.²⁴⁸ En contraste, el dialogismo celebra la alteridad, es una ciencia jovial del otro. Así como el mundo necesita mi alteridad para darse sentido, yo necesito la autoría de otros para definirme, crearme a mí mismo, ser mi propio autor.²⁴⁹ Al tocar el tema de la verdad, se hace inexorable perseguir también la esfera del lenguaje, pues, es éste el principal marcador o índice de la vida humana, pero no sólo. Si somos lenguaje, y concierto de voces, la literatura ofrece un teatro ontológico de máxima relevancia, una trama significativa a través del halo discursivo. “La eficacia de lo literario es

²⁴⁷ Bajtín, M. M., *op.cit.*, “Hacia una metodología de las ciencias humanas”, p. 384.

²⁴⁸ El pensamiento alemán enferma de sí mismo, está obsesionado consigo mismo y esto es producto de la visión muy alemana de una generalidad o sociedad griega, de una totalidad griega de la cual toda historia subsiguiente ha venido a derivar, de ahí la empedernida búsqueda de Heidegger por una ciencia o comunidad originaria, e incluso atendida esta preocupación políticamente, la pesquisa esquizofrénica por una patria originaria, pérdida y dispuesta a ser encontrada a como de lugar por la Nueva Germania. Un segundo exilio del Edén en un mundo que arroja fatalmente la conciencia al sí mismo y permite su alineación en la sociedad.

²⁴⁹ De aquí también se derivaría el trabajo a veces injustamente caído a menos por una cerrazón nacionalista del hermeneuta germanizante Hans Georg Gadamer al reinventar la ontología de la obra de arte, la interpretación histórico-efectual de la cultura y el lenguaje desde la fiesta de las tradiciones.

justamente decir algo diciendo siempre otra cosa.”²⁵⁰ Adorno decía en este mismo sentido, que “la pregunta por la verdad del arte surge cuando algo que no existe se presenta como si existiera.”²⁵¹

La gran pregunta esencial de las ciencias humanas es el lenguaje. Bajtín retoma este tópico desde el plano concreto de la vida cotidiana (acto ético) y la experiencia cultural.²⁵² La recepción del yo y del otro se manifiesta con mayor claridad en este nivel, tanto que éste parece ser su centro de expresión y de ser. La imagen del otro se convierte en la imagen del yo, del sujeto. El acto ético ligado a la escritura obtiene aquí un carácter extraordinariamente especulativo y su interrogación se hace circular. No obstante, los fenómenos lingüísticos tienen para el sujeto un sentido en el registro de la interpelación, del desafío alocucionario y del espacio energético de la introspección, cualidades que empleará analógicamente Bajtín para darle afinación al tema del reconocimiento del otro.

La expresión verbal adquiere desde el lugar único del sujeto cognoscente, individuo concreto de experiencia toda una significación efectiva, vivenciada, menesterosa y materialmente determinada por la participación real del sí mismo en el acontecimiento del ser. La participación propia configura una estancia real temporal y un valor concreto espacial. El mundo es real y responsablemente vivenciado, en función de su condición única y singular. Habíamos ya hecho mención de la relevancia del fenómeno de la palabra no concluida y del espacio ético que abría la responsabilidad. El encuentro con el otro y la realidad, la pugna que nace del espejo. De aquí el especial relieve depositado en la figura concreta del pensamiento participativo, las propiedades del significante y la amplia red de conexiones que tienen lugar en una *arquitectónica de la diferencia*, cuya forma es la del excedente de sentido activo, que carga ya con su propia significación. El carácter translingüístico se irá perfilando en sus últimas obras y las complejidades que se irán adhiriendo al concepto de “texto”, al tiempo que su interés por la actitud valorativa del autor, que se acrecentaba desde sus primeras obras, en el período que va de 1919 a 1925. Si su axiología derivaba de la intersubjetividad, no menos relevante es el hecho del ser conformador del lenguaje que construye subjetividades y diseña la responsabilidad en la

²⁵⁰ Zavala, Iris, *op. cit.*, p. 183.

²⁵¹ Cfr. Adorno, Th. W., *Teoría estética*, Akal, Madrid: 2004, p. 115.

²⁵² Véase Bajtín, M. M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, trad. Julio Forcat y César Conroy Alianza, Madrid: 1987, 434 p.

relación con el otro. El otro y el tercero conforman el lugar alterno de la existencia, la región parda, no transparente, donde se conforma y se transforma la palabra.

Bajtín llegó al universo simbólico a través de la poética, de la palabra literaria, la palabra ajena, la palabra referida. Su camino lo llevó a la configuración de una teoría del lenguaje y una semiótica centrada en lo axiológico y en la responsabilidad. El objeto de la búsqueda humana se expone mediante las posibilidades que abre el propio lenguaje. Nos constituimos como sujetos a partir del momento en que tomamos la palabra. El lenguaje, el sujeto, los valores, las ideologías son construcciones dialógicas y sociales en la frontera del contacto de alteridades externas e internas. Cabe decir que, para Bajtín, todo análisis concreto del discurso debe ejercerse con el significante y sus redes dialógicas y connotaciones transsignificativas. La experiencia monológica ha de aspirar al diálogo. El *logos* de la experiencia racional sólo puede plenificarse si se introduce dentro de la experiencia dialógica y su *médium* primordial: la palabra. El propio esclarecimiento fenomenológico de la experiencia social, el análisis del lenguaje cotidiano, la reconstrucción de las posibilidades lingüísticas fundamentales, el recurso del encuentro dialógico entre el yo y el tú, la restitución hermenéutica de la tradición y la explicación crítica de la praxis social son sólo algunos de los temas que abordaremos en el presente capítulo sobre la obra dialógica del filósofo de Orel.

La misma lengua vive con relación al pensamiento partícipe y con la acción y la palabra que no sea la palabra abstracta del diccionario, ni la palabra subjetivizada y causal, se convierte con relación a ellos en palabra viva y responsablemente significativa. Con respecto a la unicidad de la acción la palabra se manifiesta en su plenitud, no sólo como contenido de sentido, sino también como expresión-imagen y en su aspecto emotivo-volitivo, como entonación. La no indiferencia debida a la conexión con la acción responsable es la que orienta a su vez las palabras, haciendo posible la comprensión de los objetos, su experiencia vivida. Hablar de un objeto significa entrar en una relación ideológica interesada con él, relación no indiferente, de forma que la palabra pronunciada no puede evitar una entonación, tanto como el acto ético.

La ideología ha sido definida convencionalmente como un cuerpo de ideas que reflejan las necesidades y aspiraciones sociales, ya sea de un individuo, de un grupo, de una clase o de una o varias culturas, un conjunto de creencias y doctrinas que forman la base de un

sistema político o económico. El llegar a ser de la persona o de la comunidad es interpretado por el círculo bajtiniano como el modo en que desarrollamos una determinada visión del mundo, un sistema de ideas, un ser ideológico.

Un producto ideológico no sólo constituye una parte de una realidad (natural o social) como cualquier cuerpo físico, cualquier instrumento de producción o producto para consumo, sino que también, en contraste con estos otros fenómenos, refleja y refracta otra realidad exterior a él. Todo lo ideológico posee significado: representa, figura o simboliza algo que está fuera de él. En otras palabras, es un signo. Sin signos, no hay ideología.²⁵³

En lugar de fusión, de exclusión o de sustitución, en definitiva, de la deposición sistemática velada o no, de un discurso por otro, es decir, de una recanonización, el dialogismo implica una práctica de acercamientos y de tomas de contacto y de posición entre y frente a fenómenos usualmente aislados los unos de los otros. Evidentemente no se trata aquí de una simple acumulación de saberes en los que la erudición consistiría en recolectar discursos heterogéneos y amontonarlos unos encima de otros para constatar la evidencia de la diferencia y de los diferendos en el seno de cualquier pluralidad, a reserva de olvidar o de borrar esta evidencia lo más rápidamente posible. Se habla más bien, de una práctica participativa cognitiva y ética que interpela a la heterogeneidad de lo plural de manera que no se diluyen en ella las propiedades o las particularidades que lo constituyen.²⁵⁴ Más que buscarse la invención de un nuevo lenguaje, se remite a una política socio-crítica que lleve a cabo una hermenéutica responsable de mediación cultural y que descolonice los discursos hegemónicos.

2. Una filosofía marxista del lenguaje. El mundo iluminado y su refracción.

Abriremos este sendero de discusión desde una original metamorfosis: con un par de alusiones concretas a dos obras aparentemente de distinta índole y convergentes a su vez, mismas que nos parecieron propicias para el problema que nos ocupará en los siguientes apartados, una es *La Ideología Alemana*:

La primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para “hacer historia”, en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho

²⁵³ Voloshinov, Valentín N., *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Nueva Visión, Buenos Aires: 1976, p. 19.

²⁵⁴ Cfr. Makuzynski, M.-Pierrette, “Yo no es un O/otro” en *Acta poética*, no. 27 (1), U.N.A.M. / I.I.FIL., México: 2006, p. 28.

histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma [...] Lo segundo es que la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello conduce a nuevas necesidades, y esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico [...] El tercer factor que aquí interviene de antemano en el desarrollo histórico es el de que los hombres que renuevan diariamente su propia vida comienzan al mismo tiempo a crear a otros hombres, a procrear: la familia [...] Solamente después de haber considerado estos momentos, aspectos de las relaciones históricas originarias, caemos en la cuenta de que el hombre tiene también conciencia. Pero tampoco ésta es de antemano una conciencia pura. El espíritu nace [...] con la maldición de estar preñado de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres [...] Uno de los problemas más difíciles para los filósofos es el descender del mundo del pensamiento al mundo real. La realidad inmediata del pensamiento es el lenguaje.²⁵⁵

Y otra *Los hermanos Karamazov*:

Voy a hacerte una confesión -empezó a decir Iván-. Yo no he comprendido jamás cómo se puede amar al prójimo. A mi juicio es precisamente al prójimo a quien no se puede amar. Por lo menos, sólo se le puede querer a distancia. Como un solo hombre, el pueblo se inclina hasta tocar el suelo ante el anciano inquisidor, que lo bendice sin pronunciar palabra y continúa su camino. Se conduce al prisionero a la vieja y sombría casa del Santo Oficio y se le encierra en una estrecha celda abovedada.²⁵⁶

¿Cómo habrá una filosofía después de la filosofía, cuando Marx nos exhortó en el texto antes citado que era preciso abandonar la filosofía, era preciso saltar de ella y entregarse como una persona corriente al estudio de la realidad, para el cual se posee un material muy vasto, también literario, que los filósofos, una clase diríamos, desconocieron, cómo reconciliar a la filosofía con el estudio del mundo real, si aparecen ante nosotros como auténticos antagonistas? Consignemos el sentido de la onceava tesis sobre Feuerbach a este respecto. “Los filósofos sólo han interpretado de diversas maneras el mundo; de lo que se trata, sin embargo, es de modificarlo.” El futuro de una posible filosofía tendría que poner en razón a la praxis como procuradora material que pondrá en función a la filosofía reactualizándola y realizándola. Marx y Engels parten de la unidad de la conciencia y del ser, de la alienación y de un verdadero materialismo. De lo que se trataba –según E. Bloch en su interpretación de las tesis–²⁵⁷ es de superar la autoalienación que una crítica

²⁵⁵ Marx, Karl, *La ideología alemana*, pp. 28-31 y 234. Ésta parece ser una reformulación bastante notoria de la 11ª tesis de Feuerbach.

²⁵⁶ Dostoievski, Fedor, *Los hermanos Karamazov*, caps. IV-V Libro 5. Pensemos a la celda como la conciencia individual y al Gran inquisidor como la filosofía o la religión, como al dogma verdugo.

²⁵⁷ Cfr. Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, vol 1, Trotta, Madrid: 2004, p. 311.

antropológica de la religión presentaba, retrotraer de nuevo el cielo al hombre por medio de la crítica antropológica y de la determinación originaria. Marx no se demora en el género abstracto “hombre”, desarticulado históricamente. En la filosofía hegeliana, donde se objetivaron maniáticamente los conceptos, la contradicción entre el ser y la conciencia está ya superada y transformada en una unidad, aunque sólo sea, como escribiera L. Feuerbach, en el interior del Pensamiento, es decir, en uno de los elementos de esta contradicción, el pensamiento es el sujeto, el ser es el predicado. Por cuanto al espíritu absoluto se refiere, éste no accede a la conciencia, en tanto que espíritu creador del mundo, sino después de los hechos, a través del filósofo, su fabricación de la historia no existe más que en la conciencia, en la opinión y la representación del filósofo, en su imaginación especulativa y la cárcel arrogante de su imaginación. El ser humano no es un ser abstracto, fuera de la realidad, aislado de los individuos concretos y singulares. Lo expresará Marx en la tesis 6: “En su realidad, [el hombre] es el conjunto de las relaciones sociales.”

Voloshinov aduce que la conciencia mientras no nos abstraemos de su contenido, ya no es un fenómeno únicamente psicológico; sino, ante todo, un fenómeno ideológico, producto de la comunicación social. Existen, indudablemente, divergencias y convergencias entre el círculo de pensamiento participativo bajtiniano y el marxismo clásico con respecto a la teoría de la ideología. Para Marx y para Engels, la ideología es interpretada, ya hemos insistido en ello numerosas ocasiones, como un síntoma del idealismo, el cual se refugia en una desapehensión de la constitución actual histórica del mundo social, un enmudecimiento y enmascaramiento de las contradicciones sociales existentes (v.g.: el antagonismo de clase entre el trabajo y el capital, la llamada por Engels “contradicción suprema”). La ideología, siguiendo a Marx, viene a significar generalmente una cosmovisión de la clase dominante, propagada por los defensores del capital por medio de varios registros, y que caracteriza o tipifica la falsa conciencia a expensas de las masas explotadas por los intereses de clase.

Una vez que las ideas dominantes se desglosan de los individuos dominantes y, sobretudo, de las relaciones que brotan de una fase dada del modo de producción, lo que da como resultado que el factor dominante en la historia sean siempre las ideas, resulta ya muy fácil abstraer de estas diferentes ideas “la idea” por antonomasia, el principio, etc., como lo que impera en la historia, concibiendo así todos estos conceptos e ideas concretos como ‘autodeterminaciones’ del principio que se desarrolla por sí mismo en la historia. Así consideradas las cosas, es perfectamente natural también que todas las relaciones existentes entre los hombres se deriven del concepto del hombre,

del hombre imaginario, de la esencia del hombre, del hombre por antonomasia. Así lo ha hecho, en efecto la filosofía especulativa [Hegel].²⁵⁸

La postulación de la existencia de una ideología dominante y coherente y sus consecuencias sobre las clases sociales subordinadas es un *a priori*, una presunción teórica que no podría ser nunca demostrada empíricamente. Esta cualificación falla, sin embargo, en las características de los efectos, asumidos o reales, sobre el dominante como opresor de las clases subordinadas. Raramente identifica o analiza las instituciones y espacios por medio de las creencias y los valores de la clase dominante, que no son en forma alguna transmitidos y distribuidos, según esta percepción.²⁵⁹

El marxismo y la filosofía del lenguaje es un texto que se publicó en la Rusia soviética de 1929. Voloshinov (1894-1936) fue un notable colaborador de Mijail Bajtin, un filósofo y crítico literario que fue perseguido político la mayor parte de su vida, pues mantuvo una oposición muy vigorosa contra el marxismo de escuela, el marxismo canónico del Estado Soviético. La elaboración del texto pertenece en realidad al segundo aunque su autoría esté inscrita en el primero. La concepción filosófica del lenguaje que propone el círculo de Bajtín tiene dentro de varias otras, una peculiaridad de imposible evasión en este trabajo: la concepción del signo, puesto que los mismos signos se usan indistintamente por diversas clases y grupos sociales, en un signo se dará la intersección de varias tendencias interpretativas, varias intenciones ideológicas socialmente determinadas, orientadas dialógicamente entre sí. La estabilidad del sentido que caracterizaba antes al signo dentro de varios intentos fallidos de sistematización se pierde.

En breve, el planteamiento principal es el siguiente: La importancia del lenguaje para el individuo, la colectividad y la historia. Significa un paso determinante en el desarrollo de una teoría materialista del lenguaje y hacia el grave problema contemporáneo sobre el sujeto y el lenguaje. Se parte de la polémica contra el psiquismo, el subjetivismo idealista y el objetivismo abstracto. La palabra le pertenece por igual al que la enuncia y a quien está destinada; el horizonte de la respuesta, es una tierra movediza entre la comprensión y la significación que nos conduce finalmente hacia el campo de la *heteroglosia*

²⁵⁸ Op. cit., *La ideología alemana*, pp. 53-54.

²⁵⁹ Voloshinov afirma que lo que yo sé, veo, quiero y amo, no puede ser un sobreentendido. Sólo aquello que nosotros los hablantes sabemos, vemos, amamos y reconocemos, en lo que estamos unidos, puede llegar a ser la parte sobreentendida de una enunciación. La comunidad de las valoraciones generales supuestas representa el cañonazo sobre el cual aborda figuras entonacionales el discurso vivo de los hombres.

(multiacentualidad del signo ideológico) a la arena de lucha por el significado y la comprensión de los signos. Veremos que los enunciados no sólo significan, sino que también valoran. Comprender y re-valorar, están co-ligados. Bajtin propone un desplazamiento de lo metafísico a lo dialógico, al espacio heteroglósico de la voz, procurando deslizamientos entre fronteras. La lucha por el signo caracteriza no sólo el proceso de la metaforización y de la subjetividad o constitución del sujeto. La vida discursiva no existe sin la palabra del otro. Sin la lengua extranjera, sin la lengua otra, no hay conciencia dialógica propia de cada lengua de clase, de cada discurso social, en el horizonte de sus antagonistas, en el diálogo donde discursos opuestos luchan dentro de la unidad de un código compartido.

La ley del lenguaje es la lucha por el signo, es decir, la manifestación generativa de la heteroglosia, la apertura de la arena en que acontece la lucha de clases. Cada miembro de una comunidad comparte la misma lengua, pero cada sector social vive o percibe la lengua común de manera distinta. Cada clase social emplea el mismo sistema lingüístico-semiótico con fines distintos para darle su propia forma y sentido.

El marxismo y la filosofía del lenguaje representa la primera innovación real en la teoría marxista con respecto a la teoría de la ideología, despejando el terreno conceptual de una preocupación meramente epistemológica apegada a la distorsión cognitiva y las nociones ambiguas tales como “sistema de creencias” y “cosmovisión”, el interés se centrará ahora más bien en lo concerniente a los procesos semióticos y lingüísticos. Así pues, las diferencias entre el marxismo y la filosofía marxista del lenguaje abundan. En primer lugar, para el círculo de Bajtín, la “ideología” no representa llanamente una alta y sistemática cosmovisión, sino un complejo heteroglósico de significados, discursos y signos que provienen del gran abanico de fuentes textuales, de los períodos históricos y de las experiencias sociales. ¿Podría, acaso, algo escapársele a lo social? ¿Tal vez lo inexpresable, la no palabra, la no responsabilidad? De acuerdo con esta concepción, las ideologías no cuentan con una coherencia o sistematicidad necesarias, sino que están estratificadas en relación a la organización, al sistema prevaleciente de organización social, al grado del discurso interno y a las ideologías científicas o religiosas de una época determinada. Los miembros del círculo bajtiniano. Subrayan que la ideología representa el terreno de la

respuesta semiótica y de la lucha, del combate. La ideología es comprendida como un terreno social de formación intersubjetiva, como una arena de conflicto.

Hasta el momento –dice Bajtín– no existe ningún estudio marxista de la filosofía del lenguaje. No obstante, Bajtín/Voloshinov no se propone llevar a cabo un análisis marxista sistemático. Su mira está en un trabajo que sólo puede ser fruto de una tarea larga y colectiva, pero su labor se circunscribe a señalar únicamente el sentido general de un pensamiento lingüístico auténticamente marxista y aquellas pautas metodológicas a las cuales tal pensamiento se ciñe, en su enfoque de los problemas lingüísticos concretos. Las teorías del círculo bajtiniano en torno a la ideología y al lenguaje fueron primeramente desarrolladas a través de una crítica extensiva de posiciones competidas y de disciplinas comunicadas desde la lingüística hasta la teoría literaria y la filosofía. Este método muestra un aspecto integral de su estrategia crítica, esto es, el cuestionamiento de dos puntos de vista diametralmente opuestos sobre un problema teórico determinado:

1. *La ideología no puede estar divorciada de la realidad material del signo.* Un discurso revela y produce una posición dentro de la sociedad de clases, de modo que abre un diálogo entre las relaciones de clases.

2. *El signo no puede estar divorciado de las formas concretas del intercambio social.* La posición marxista tradicional define la crítica de la ideología en el lenguaje de la vida real, cotidiana o representa una forma de conocimiento científico. Para Voloshinov, la ideología no es necesariamente una representación incorrecta de lo real. El signo está y es con lo real, donde se admiten las creencias, las valoraciones, los pensamientos, las personas, los enunciados ideológicamente determinados.

3. *La comunicación y sus formas no pueden estar divorciadas de las bases materiales.* El pensamiento humano nunca refleja meramente el objeto de su escrutinio. También refleja, junto con el objeto, el ser del sujeto que escruta, su existencia social concreta. El pensamiento es un espejo de dos miras, con dos lados que pueden ser aclarados y ser ellos mismos alumbradores.

Como ya se ha visto, los escritos de Bajtín están repletos de metáforas visuales o musicales, las cuales son empleadas para describir su filosofía del lenguaje. El propósito es romper la base de lo omnisciente, de las perspectivas autorales, para retar a la pretensión de cualquier modo de representación que prometa reflejar transparentemente la realidad.

Los signos son también objetos materiales particulares; y, como hemos visto, cualquier objeto de la naturaleza, de la tecnología o el consumo puede llegar a ser un signo, adquiriendo en el proceso un significado que va más allá de su particularidad específica. Un signo no existe simplemente como una parte de la realidad, sino que refleja y refracta otra realidad. Por lo tanto, puede distorsionar esa realidad o serle fiel, o percibirla desde un punto de vista especial, etc. Cada signo está sujeto a los criterios de evaluación ideológica. [...] El dominio de la ideología coincide con el dominio de los signos. Son equivalentes entre sí. Dondequiera que está presente un signo también lo está la ideología. Todo lo ideológico posee un valor semiótico.²⁶⁰

Entonces ¿qué es el lenguaje? ¿qué la palabra? No una sombra, ni solo un reflejo de la realidad, sino también una parte activa y material, concreta de esa misma realidad en movimiento. La filosofía del lenguaje se lleva al terreno indisociable de la filosofía de la palabra, como un pensamiento estructurado por el combate entre fuerzas disímiles, donde cada fenómeno que opera como un signo ideológico tiene esa característica corporal material que lo comunica con los otros, ya sea sonido, masa, color, dinámica, etc. Con lo anterior podemos ya imaginar que las tentaciones de un empirismo fonético superficial son muy poderosas en la ciencia lingüística, sobretodo si se cruzan con las intenciones fenomenológicas evidentes y la naturaleza semiótica e ideológica del objeto de estudio. Para observar el fenómeno del lenguaje hay que colocar en la atmósfera social, tanto al producto como al receptor del sonido y al sonido mismo.²⁶¹ Ahora bien, *la palabra es una especie de escenario de un cierto acontecimiento*. Pero ¿a cuál acontecimiento nos referimos? ¿Acaso a la conciencia? Y si es así ¿a qué tipo de conciencia? La realidad de la filosofía cuenta demasiado, es la filosofía marxista del lenguaje la superación, en tanto realización, de la filosofía o su reincorporación al flujo del pensamiento occidental.

Marx atiende en su *Contribución a la crítica de la economía política, introducción a la crítica de la economía política*, no tanto el *estatus* epistemológico de la ideología y del lenguaje, como la reflexión dislocada de lo real, sino que se incorpora en la conceptualización de la misma, en un terreno de mayor inclusividad social, donde acaecen las luchas sociales y culturales, una dimensión a través de la cual los otros, antes excluidos,

²⁶⁰ Voloshinov, Valentín, *op. cit.*, p. 21.

²⁶¹ Voloshinov, Valentín, N., “La palabra en la vida y la palabra en la poesía, hacia una poética sociológica” en *Hacia una filosofía del acto ético y de los borradores*. p. 107: “Nos vemos obligados a reconocer que hasta ahora la sociología ha estado elaborando, casi exclusivamente, las cuestiones concretas de la historia literaria; no ha hecho ni un solo intento serio por estudiar, con la ayuda de sus métodos, a la llamada estructura “inmanente” de una obra artística [...] El arte es tratado como si por su naturaleza fuera tan ajeno a lo sociológico como lo es la estructura física o química de un cuerpo a lo estético, lo mismo que lo jurídico o lo cognoscitivo son tan sólo una variedad de lo social; por lo tanto, la teoría del arte no puede ser sino una sociología del arte [...] la tarea de la poética sociológica es comprender esta forma específica de comunicación social realizada y fijada en el material de una obra artística.”

se convierten en los actores con conciencia social y lo ejecutantes de los actos, mismos que actúan para realizar sus intereses materiales. Aquí se subraya la constitución social de la ideología, su función hegemónica y el papel que cumple en la formación de la subjetividad.

Lo concreto es concreto, porque es la síntesis de muchas determinaciones, es decir, unidad de lo diverso. [...] Para la conciencia y la conciencia filosófica está determinada de tal modo que para ella el pensamiento que concibe es el hombre real, y el mundo concebido es, como tal, el único mundo real; para la conciencia, pues, el conocimiento de las categorías aparece como el verdadero acto de producción, -que no recibe más que un impulso del exterior-, cuyo resultado es el mundo, y esto es exacto porque -aquí tenemos de nuevo una tautología- la totalidad concreta, como totalidad de pensamiento, como un concreto de pensamiento, es en realidad, un producto del pensar, del concebir; no es de ningún modo el producto del concepto que se engendra a sí mismo y que concibe a parte y por encima de la percepción y de la representación, sino que es la elaboración de la percepción y de la representación en concepto.²⁶²

Bajtín y compañía piensan a los signos ideológicos no como un producto aislado de la conciencia descarnada, sino siendo determinados a través de la interacción dialógica en el contexto de la interdiscursividad práctica y social que acontece en el acto ético que define mi lugar singular en el mundo. En su mismo acontecimiento la palabra recibe y da. Lo que sucede con el hablante personal frente a lo que sucede con el hablante social, parece estar muy bien delineado por Derrida cuando dice éste refiriéndose a la figura de Sócrates, que el hablante individual desaparece, hace desaparecer en sí todos los tipos, todos los géneros, tanto aquellos de hombres de acción y de hombres de palabra, filósofos y políticos a los que se dirige desapareciendo delante de ellos. El hablante solitario desaparece, y de este modo se sitúa o se instituye como destinatario receptivo, como receptáculo de todo lo que va a inscribirse de aquí en más.²⁶³ Karl Marx se manifestaba al respecto, diciendo que tan sólo un pensamiento expresado en la palabra llegaría a ser pensamiento real para el otro y sólo con lo mismo se volvería real para mí. Pero el otro no es únicamente el prójimo como destinatario, sino que la palabra, en su búsqueda de la comprensión-respuesta siempre sigue hacia delante.²⁶⁴

Bajtín/Voloshinov tratará de fundamentar la importancia de los problemas de la filosofía del lenguaje para el marxismo en general, en virtud de que los problemas de la filosofía del lenguaje se localizan en la intersección de las zonas más importantes de la visión del mundo marxista. La filosofía burguesa contemporánea empieza a evolucionar

²⁶² Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política, introducción a la crítica de la economía política*, Ediciones de Cultura Popular, México: 1974, pp. 258-259.

²⁶³ Cfr. Derrida, Jacques, *Khôra*, trad. Diego Tatián, Alción editora, Córdoba: 1995, p. 49.

²⁶⁴ Cfr. Bajtín, M. M., *op. cit.*, El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas”, p. 319.

bajo el signo de lo verbal, pero esta nueva orientación del pensamiento filosófico de Occidente se encuentra en sus meros inicios.

2.1 Filosofía del signo y de los géneros discursivos.

Mientras que cualquier enunciación es de forma inherente dialógica, esto no significa, sin embargo, que la interacción dialógica esté totalmente libre de los factores sociales e institucionales. El discurso actual está organizado por formas particulares y estructuradas, a saber los géneros discursivos. “Cualquier producto ideológico es parte de una realidad natural o social no sólo como cuerpo físico, instrumento de producción o producto de consumo, sino que además, a diferencia de los fenómenos enumerados, refleja y refracta otra realidad”²⁶⁵, la que está más allá de la materialidad. No es sólo un fenómeno óptico; sino, precisamente, uno semiótico. La idea es un evento vivo, nacido y puesto en juego dada la reunión dialógica entre dos o varias conciencias. Juego que contrasta inmediatamente con el principio filosófico de no contradicción. ¿Cómo entonces llegar aquí a hablar de una “filosofía” del lenguaje? Bajtín comprende al signo como un elemento semiológico primario, indispensable en el proceso de reconocimiento como fase preliminar de comunicación. Como veremos en unos apartados más, el enunciado será el núcleo verdadero de la comunicación, al suponer un proceso de comprensión, lo cual implica un conocimiento necesario de la situación dialógica concreta tal como es entendida por el autor. El reconocimiento pertenece a la persona, es un acto individual, que en la comunicación lingüística demanda el conocimiento del sistema de la lengua. En cambio, la comprensión es una actividad dialógica y social.

Bajtín ha sugerido que la mayoría de la veces a nosotros, los actores del lenguaje, nos pasa desapercibido el hecho de poseer un conocimiento tácito o práctico de las estructuras socio-genéricas que moldean nuestros pensamientos y nuestras sensaciones. Parece ser un fenómeno parecido al que acontece en el caso de la ideologías. Los lenguajes de la heteroglosia, como espejos que se encaran entre sí, cada uno reflejando en su propia manera

²⁶⁵ El fenómeno de la refracción (*Óptica*) se entiende como el cambio de dirección que sufren los rayos luminosos o de otra clase, en el límite de separación de dos medios en los cuales es distinta la velocidad de propagación de los rayos. Refractar es hacer que cambie de dirección el rayo de luz que pasa oblicuamente de un medio a otro de diferente densidad.

una pieza, una pequeña parte del mundo, con fuerza a obligar a adivinar y tocar el mundo detrás de su mundo reflexivo, mundo de aspectos, con variados horizontes, un lenguaje, un espejo. Todo producto ideológico posee una significación: representa, reproduce, sustituye algo que se encuentra fuera de él, esto es, aparece como signo. Donde no hay signo, no hay ideología, ambos están co-implicados. Tendemos a creer que nuestras enunciaciones, ya escritas ya orales, son completamente espontáneas y no constreñidas, y que somos los indiscutibles dueños de las palabras y de las frases que utilizamos. Más importante aún, es el hecho de que nosotros fallamos al tratar de reconocer que esos géneros discursivos están estratificados jerárquicamente en conjunción con la organización de la sociedad como un todo, y que nuestras enunciaciones reflejan y reproducen la existencia de márgenes de relaciones de poder asimétricas.

La palabra en la vida no se centra en sí misma, surge de la situación extra-verbal de la vida y conserva con ella el vínculo más estrecho. Es más, la vida misma completa directamente a la palabra, la que no puede ser separada de la vida sin que pierda su sentido. El contexto extra-verbal del enunciado se compone de tres momentos: 1. Horizonte espacial compartido por ambos hablantes. 2. Conocimiento y comprensión común de la situación. 3. Valoración compartida por los dos, de esta situación. La situación forma parte de la enunciación como la parte integral necesaria de su composición semántica, el signo se nos ofrece como circunstancia, acto verbal entre dos o más individuos.

A todo signo pueden aplicársele criterios de una valoración ideológica. El área de la ideología coincide con la de los signos. Todo lo ideológico posee una significación sígnica, es imposible poner entre paréntesis a la significación, y más cuando por definición, el signo saca del paréntesis o suspensión teórica a la cosa real.²⁶⁶

Empero, dentro del territorio de los signos, dentro de la esfera ideológica, existen diferencias profundas. Cada zona de la creatividad ideológica se encuentra orientada, a su modo particular, dentro de la realidad y la refracta también a su modo. Pero, el carácter sígnico es la determinación general de todos los fenómenos ideológicos. En oposición a la

²⁶⁶ A lado de los fenómenos de la naturaleza, los objetos técnicos y los productos de consumo, existe un mundo peculiar, el de los signos; los cuales son también cosas materiales y singulares, manifestaciones, como ya hemos insistido, de acontecimientos. Cualquier objeto de la naturaleza, de la técnica o del consumo puede convertirse en un signo, pero con ello adquiere una significación que rebasa los límites de su dación singular; el signo refleja y refracta esta otra realidad, la de la naturaleza, existe como parte de ella y por lo mismo puede distorsionarla o serle fiel, percibirla bajo un determinado ángulo de visión será ya valorarla.

noción instrumentalista que tiene su albor desde la misma Antigüedad y su reafirmación en la Modernidad, Bajtín introduce la noción de “tema”, a la que convendrá identificar con la entidad que llega a ser el objeto de un signo. “Cada signo totalmente desarrollado tiene su tema. Y del mismo modo cada actuación verbal tiene su tema.”²⁶⁷ Este tema tendrá un carácter ideológico, por lo que siempre estará socialmente acentuado. La fuente de la acentuación del signo no es la conciencia individual, sino el acontecimiento interindividual.

Cada voz a lado del gran diálogo de una época proyecta una imagen socio-verbal diferente del objeto. Todo fenómeno sígnico e ideológico se da con base en algún material: sonido, masa física, color, movimiento corporal, etc. El signo es un fenómeno del mundo exterior. Tanto el signo mismo, como todos los efectos que produce, esto es, aquellas reacciones, actos y signos nuevos que genera el signo en el entorno social, transcurren en la experiencia externa. Las palabras se referirán siempre a otras palabras. Dar nombre al mundo, es realizarlo, mas no abstraerlo, ni disociarlo de éste. Ahí radica la actualidad ontológica del lenguaje. Dígase de una vez, el lenguaje, y no sólo el poético, es creación y la creación significa a su vez un posicionamiento ético, ontológico, estético, cognitivo, político y hasta religioso. La creación estuvo eclipsada por la historia y la epistemología egocéntrica de la modernidad temprana. Un estudio marxista sobre el pensar del lenguaje, puede llevarnos a anunciar el fin de la identidad clásica, el rechazo de la noción de *auctoritas* personal, a develar al lenguaje como fuente ontológica que sale del sujeto y que antecede al hombre o que por lo menos es a través de éste en colectivo que se nace y mediante el cual se transforma su propia realidad.

La filosofía idealista y la psicologista sostienen que la ideología es un hecho de la conciencia. El cuerpo exterior del signo es tan sólo la envoltura o un recurso para conseguir un efecto interior: la comprensión. Ambas escuelas no toman en cuenta el hecho de que la comprensión misma sólo puede llevarse a término mediante algún material sígnico, el signo

²⁶⁷ El tema es la expresión de la situación histórica concreta que engendra el enunciado; el tema es determinado por las formas lingüísticas que lo contienen y por los factores extra-verbales de la situación. Sólo un enunciado percibido en su alcance pleno y concreto como fenómeno histórico posee un tema. Dentro del tema está el significado que comprende a un enunciado. El tema es un complejo y dinámico sistema de signos que procura adecuarse a un instante dado del proceso generativo; es la reacción de la conciencia en su proceso generativo junto al proceso generativo de la existencia. El significado es el aparato técnico para la realización del tema. La multiplicidad de significados es el rango constitutivo de la palabra. El tema es el límite real más alto de la significación lingüística; esencialmente sólo el tema significa algo definido. El significado es el límite más bajo de la significación lingüística; en el fondo no significa nada. Véase Voloshinov, Valentín N., *op. cit.*, p. 35.

es convertido en medio técnico que paraliza la realidad bajo el efecto interior de la comprensión. El positivismo lógico y la filosofía lingüística, tal como emergieron en la Europa central son pruebas para marcar los límites entre el sentido y el sinsentido, entre las funciones de verdad y metáfora.

Palabra y mundo, para Bajtín son indisolubles. El ser patente del lenguaje, las cosas y la existencia, parecían un sueño sin imágenes claras.

El signo se dirige al signo, que la conciencia misma puede surgir y llegar a constituir un hecho posible sólo en la concreción material de los signos. La comprensión de un signo es, al cabo, un acto de referencia entre el signo aprehendido y otros signos ya conocidos; en otras palabras, la comprensión es una respuesta a un signo con signos. Y esta cadena de creatividad y comprensión ideológicas, que pasa de un signo a otro y luego a un nuevo signo, es perfectamente consistente y continua: de un eslabón de naturaleza semiótica (y por lo tanto, también de naturaleza material) avanzamos ininterrumpidamente a otro eslabón exactamente de la misma naturaleza. Y no existe ruptura en la cadena, en ningún momento se hunde en el ser interior, de naturaleza no material y no corporizado en signos.²⁶⁸

El signo se hace autoreferencial. No se tiene en cuenta que al signo se le opone otro signo y que la propia conciencia sólo puede realizarse y convertirse en un hecho real, después de plasmarse en algún material sígnico cuya naturaleza es de orden dialógico, la existencia del signo se da entre signos, respuestas que emanan y se conforman en el laberinto de los espejos. La comprensión del signo es el proceso de relacionar un signo dado, que tiene que ser comprendido, con otros signos ya conocidos. Esto representa una cadena ideológica que se tiende entre las conciencias individuales y las reúne. Así pues, los signos surgen tan sólo en el proceso de interacción entre conciencias individuales. La misma conciencia individual está repleta de signos. La conciencia sólo deviene conciencia al llenarse de un contenido ideológico, es decir, sígnico y, por ende, sólo en el proceso de interacción social. El error del idealismo y del psicologismo fue situar la ideología en la conciencia, convirtiendo la ciencia de las ideologías en el estudio de la conciencia y de sus leyes, sean éstas las trascendentales o las empírico-psicológicas. De ahí la distorsión de la propia realidad estudiada y el enredo metodológico en las relaciones recíprocas entre las distintas áreas del conocimiento. El psicologismo pretendió que la creatividad ideológica se enmarcara en la estrechez de la conciencia individual. En el idealismo la conciencia se convierte en el Todo, se sitúa por encima del ser, determinándolo (tan solo recordemos el espíritu absoluto hegeliano). Para el positivismo psicologista, la conciencia, por el

²⁶⁸ Ibid., p. 22.

contrario, se convierte en la Nada, en un conjunto de reacciones psico-fisiológicas individuales que dan por resultado, como por obra de magia y ensueño de seres místicos, una creación singular y plena de sentido.

El lugar auténtico de lo ideológico se encuentra en el ser: en el específico material sígnico y social creado por el hombre. El signo sólo puede surgir en un territorio interindividual, región que no es natural en el sentido directo de esta palabra, así como tampoco el signo puede surgir entre dos *homo sapiens*. Es necesario que ambos individuos estén socialmente organizados, que representen un colectivo: sólo entonces puede surgir entre ellos un medio sígnico o semiótico. Se presupone una cierta organización social prevalente al signo. La conciencia individual no sólo es incapaz de explicar nada en este caso, sino que, por el contrario, ella misma necesita ser explicada a partir del medio ideológico social. La conciencia individual es un hecho ideológico y social. Una definición objetiva de la conciencia sólo puede ser sociológica.²⁶⁹ La conciencia se construye y se realiza mediante el material sígnico, su principal alimento, creado en el proceso de la comunicación social de un colectivo organizado. La conciencia individual se nutre de signos. La lógica de la conciencia, es la de la comunicación ideológica. La conciencia individual no es el arquitecto de la superestructura ideológica, sino tan sólo un inquilino alejado en el edificio social de los signos ideológicos. La existencia del signo es la materialización de la comunicación social. De aquí Bajtín/Voloshinov concluirá que “el estudio de las ideologías no dependerá en absoluto de la psicología y no necesita fundarse en ella [...] la psicología objetiva debe fundarse en el estudio de las ideologías.”

La palabra es el fenómeno ideológico por excelencia. Toda realidad de la palabra se disuelve por completo en su función de ser signo. La palabra es el medio más puro y genuino de la comunicación verbal y social. La palabra es neutral con respecto a una función ideológica, en la zona de la comunicación de la vida cotidiana, donde la comunicación ideológica no se deja relacionar con esfera ideológica alguna. La realidad de la palabra, como la de cualquier otro signo, se ubica entre los individuos; la palabra, al mismo tiempo, se produce mediante los recursos de un organismo individual sin intervención alguna de cualesquiera instrumentos o materiales extra-corporales. La palabra

²⁶⁹ Voloshinov, Valentín N., op. cit., *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, p. 24.

llegó a convertirse en el material sígnico de la vida interior, esto es, de la conciencia (el discurso interno).

Los valores que pueden estar implícitos en la retórica, son objeto de una gran influencia para la historia del lenguaje, incluso desde otros ámbitos el eje cultural puede estar siendo invadido por la interpretación y la recepción personal de una sonata, de un concierto para chelo, la música entonando el cultivo del discurso y de las letras. El discurso se interpreta y se valora, se lee críticamente. “Una teoría crítica, una estética, es una política del gusto.”²⁷⁰

El papel de la palabra como medio ambiente (escenario) para la conciencia, determina el hecho de que la palabra acompaña, como un ingrediente necesario, a toda la creación ideológica en general. Aunque la palabra, no sea un simple agregado, si no que constituya, acompañe y comente todo acto ideológico. Los procesos de comprensión de cualquier fenómeno ideológico no se llevan a cabo sin la participación del discurso interno. Sin querer decir, con lo anterior, que la palabra pueda sustituir a cualquier otro signo ideológico. Todos los principales signos ideológicos específicos no son sustituibles plenamente por la palabra. No existe un sustituto verbal idóneo, ni siquiera para el gesto cotidiano más simple. No existe un solo signo cultural que, al ser comprendido y conceptualizado, quede aislado, sino lo contrario, todos ellos forman parte de la unidad de una conciencia estructurada verbalmente. La conciencia siempre sabe encontrar una aproximación verbal hacia el signo. Toda refracción ideológica del ser en devenir, no importa en qué material significante se realice, está acompañada por una refracción ideológica en y a través de la palabra, como fenómeno de transformación y creación obligatorio. La palabra está presente en todo acto de comprensión y en todo acto de interpretación. La tendencia idealista y psicologista redujo la ideología a una conciencia individual, privando del carácter material y social a la ideología imposibilitando su participación como un sostén generador de la realidad, parte misma de las realidades. Pero la conciencia humana y sus objetivaciones simbólicas pueden ser definidas tan sólo en términos sociológicos, aseverará Voloshinov. Éstos se constituyen en y a través del material sígnico, siendo a su vez, el signo, un producto de las prácticas cotidianas de los grupos sociales concretos y comprometidos. Desde otro punto de vista nace mi forma verbal, desde el punto de vista de la comunidad a la que pertenezco.

²⁷⁰ Steiner, George, *op. cit.*, “Presencias reales” en *Pasión intacta*, p. 57.

Todas las particularidades de la palabra están presentes en nuestro análisis, su fuerza sígnica, su no-neutralidad ideológica, su capacidad de convertirse en discurso interno y, finalmente, su ubicuidad, su estar presente al mismo tiempo en todas partes, en cuanto fenómeno colateral de todo acto conciente; todos estos rasgos convierten a la palabra en el objetivo básico del estudio de las ideologías: una filosofía del signo.

La ideología –escribe F. Engels– es un proceso que el supuesto pensador cumple sin duda concientemente, pero con una conciencia falsa. El concepto de ideología del materialismo histórico es el concepto total. No obstante, la ideología es algo más que una simple conciencia falsa. No es solamente una quimera subjetiva, sino la expresión, en el plano de la conciencia, de la apariencia objetiva que adopta la realidad capitalista. Es ideológica, ante todo, la concepción que se imagina los diferentes campos de la representación y del saber independientes unos de otros y respecto a la base económica; es ideológica la separación de la conciencia de su objetividad, la ruptura de la unidad de la conciencia y del ser, es ideológico también el conocimiento puramente contemplativo e igualmente el conjunto superestructural de las representaciones humanas en la medida en que parece independiente de la superestructura político jurídica y de la base económica.²⁷¹

Ahora bien, para Bajtín/Voloshinov, “ideología” se refiere básicamente al proceso a través del cual el significado o el valor es conferido sobre los mundos naturales y sociales. Las ideologías hablan por medio de entonaciones que refieren a su vez a axiologías, formas de ver y valorar al mundo, creencias, imaginarios, etc. Las ideologías son también –según Michael Gardiner en su lectura del texto de Voloshinov– “materiales”, no sólo porque todas las formas de la acción y conocimiento sean encarnadas en una especie de signo semiótico, ya sean palabras, gestos, expresiones faciales, etc., sino porque tales signos producen efectos reales en la sociedad.²⁷² Así pues, la ideología se funda sobre un abanico inmenso de prácticas sociales y culturales, no es un epifenómeno ni una fuerza ideal aunque se le considere como un hecho objetivo y una avasalladora fuerza social. El fenómeno de ideología en Voloshinov exhibe una característica adicional, éste refleja y refracta la realidad.²⁷³ Esto quiere decir que todo lo ideológico posee un significado, una carga de sentido, representa, describe o manifiesta algo fuera de sí mismo. Lo ideológico es lo sígnico, el signo es ideológico, la fuerza visible de la alteridad en formación. El signo tiene el potencial para transformar la realidad que representa, verla desde otra perspectiva o confirmarla. No obstante, la esfera de los signos ideológicos no es un todo monolítico. Por el contrario, Voloshinov mantiene la idea de que cada terreno particular de la actividad

²⁷¹ Jakubowsky, Franz, *Las superestructuras ideológicas en la concepción materialista de la historia*, Comunicación / Serie B, 240 p.

²⁷² Gardiner, Michael, op.cit., *The dialogics of critique...*, p. 13. (La traducción es nuestra)

²⁷³ Idem.

cultural y artística refracta la realidad de diversas maneras, en términos de su papel general y de la función que cumpla en la vida social. Cada terreno posee una cualidad distintiva y unificadora, los diferentes campos emplean como material común al signo. La comunicación social es el *médium* por el que la ideología puede ser expresada, la existencia del signo no es otra cosa más que la materialización de dicha comunicación.

Todas las propiedades de la palabra que hemos examinado –su pureza semiótica, su neutralidad ideológica, su participación en la conducta comunicativa, su habilidad para convertirse en palabra interna y, en fin, su presencia obligatoria, como fenómeno concomitante [atiéndase la “no coartada en el ser”]–, todas estas propiedades hacen de la palabra el objeto fundamental del estudio de las ideologías. Las leyes de la refracción ideológica de la existencia en los signos y en la conciencia, sus formas y mecanismos, deben estudiarse ante todo en la materia de la palabra. La única manera posible de aplicar el método sociológico marxista a las profundidades y sutilezas de las estructuras ideológicas “inmanentes” es operar desde la base de la filosofía del lenguaje como filosofía del signo ideológico.²⁷⁴

En conclusión, el lenguaje constituye el índice *par excellence* de los fenómenos ideológicos, el radar más sensible de la amplitud de procesos sociales y sus antagonismos. El estudio y transformación del mundo revelan las formas genéricas e ideológicas de la comunicación semiótica. La base para una filosofía del signo ideológico, tendría que ser proporcionada, proyectada y elaborada, a decir de Bajtín, por el propio marxismo.

2.2 La realidad sobre el matrimonio entre las bases y las superestructuras.

Al planteamiento de la pregunta por el modo en que las bases determinan la ideología, general y convencionalmente, se responde: causalmente, lo cual es cierto, pero no deja de ser una respuesta poco clara y demasiado general. La respuesta sería completamente incorrecta si se asociara esta causalidad, con una de tipo mecanicista, como la que definieron los pensadores positivistas de la ciencia natural. No sólo incorrecta, sino también contradictoria con los fundamentos mismos del materialismo dialéctico, como opina Bajtín/Voloshinov.²⁷⁵ El campo de aplicación para las categorías de la causalidad mecanicista es muy reducido e inerte en comparación con los problemas fundamentales del materialismo histórico y el estudio de las ideologías en su conjunto.

Sobre todo es esencial determinar el significado de cualquier cambio ideológico en el contexto de la ideología apropiada, comprendiendo que cada dominio de ideología es un todo unificado que reacciona con su constitución íntegra a un cambio en las bases. Por lo tanto, cualquier explicación

²⁷⁴ Voloshinov, Valentín N., op. cit., *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, p. 27.

²⁷⁵ Ibid., p. 29.

debe preservar todas las diferencias cualitativas entre dominios interactuantes y descubrir los diversos estados por los que pasa un cambio.²⁷⁶

Las anteriores constituyen, para Bajtín/Voloshinov las condiciones imprescindibles para orientar el análisis de la verdadera generación dialéctica de la sociedad, comenzando por las bases y derivando en el cumplimiento de las superestructuras. La filosofía guiada por una teoría general de la representación, el psicologismo abstracto y el subjetivismo individualista ignoraron la naturaleza específica del material semiótico-ideológico, simplificando extremadamente el fenómeno ideológico de la formación del lenguaje. El problema de la interrelación de las bases y las superestructuras puede dilucidarse en grado considerable a través del material de la palabra. La esencia de este problema se reduce al modo como la existencia real (la base) determina el signo y al modo como el signo refleja y refracta la existencia en su proceso generativo. Ya se ha dicho anteriormente, la palabra es el índice más sensible de los cambios sociales, tiene la capacidad de registrar todas las delicadas frases transitorias y momentáneas del cambio social.

Las propiedades de la palabra en cuanto signo ideológico hacen de la palabra el material más adecuado para examinar todo el problema en sus términos básicos. Lo que importa de la palabra a este respecto no es tanto su pureza signica cuanto su *ubicuidad social*. La palabra está involucrada prácticamente en todos y en cada uno de los actos o contactos entre la gente: en la colaboración en el trabajo, en las discusiones de ideas, en los contactos casuales de la vida cotidiana, en las relaciones políticas, etcétera. Incontables hilos ideológicos atraviesan todas las áreas del intercambio social y registran su influencia en la palabra.²⁷⁷

La contingencia y la transitoriedad de los periodos por los que transcurre cualquier transformación social son percibidos por la palabra, registrados detalladamente, la sensibilidad de la palabra se puede traducir como una cualidad ideológica perteneciente al mismo flujo social de intercambio e interacción. Las relaciones de producción y el orden político configurado por esas relaciones determinan el alcance de los contenidos verbales. Inclúyanse las discusiones privadas, los intercambios de opinión al salir del cinematógrafo o del teatro, los intercambios de palabras en las reuniones sociales o los encuentros causales de lo que emanan también circunstancias lingüísticas, no necesariamente limítrofes.

Una unidad orgánica articulada asocia la forma de comunicación (por ejemplo, la comunicación estrictamente técnica que se da en el trabajo), con la forma del enunciado (la concisa exposición comercial) y su tema. Por lo tanto, la clasificación de las formas de los enunciados debe basarse en

²⁷⁶ Ibid., p. 30.

²⁷⁷ Ibid., p. 31.

la clasificación de las formas de la comunicación verbal. Éstas están totalmente determinadas por las relaciones de producción y el orden sociopolítico.²⁷⁸

Cada tiempo y grupo social, tiene su propio repertorio de formas lingüísticas para la comunicación ideológica en la conducta humana. Cada género lingüístico que refleja un comportamiento determinado, tiene su correspondiente grupo de temas. Cada signo se crea en el proceso de interacción entre personas socialmente organizadas, por lo tanto, las formas de los signos están condicionadas ante todo por la organización social de los participantes y también por las condiciones inmediatas del diálogo que emprenden. Cuando las formas cambian, así se transformará el signo. Esto introduce por igual el problema de la relación entre el signo y la existencia, genuina refracción dialógica de la existencia en el signo, del acto como acontecimiento intersubjetivo. La investigación de la vida social del signo verbal podría constituir una de las tareas del estudio de las ideologías.

Todo signo ideológico al realizarse en el proceso de intercambio social, se define por el alcance social del periodo histórico y el grupo social en el cual se produce. El signo es una creación entre individuos, una creación dentro de un medio social, por lo tanto, el elemento debe adquirir primero significación interindividual, y sólo entonces puede convertirse en objeto para la formación de un signo. Sólo lo que adquirió valor social, reclama reconocimiento y puede ser utilizado, ingresar al mundo de la ideología, tomar forma y allí establecerse. Toda acentuación ideológica, aun siendo producida por la voz individual, es siempre social, reclama reconocimiento social, y sólo gracias a este reconocimiento puede ser usada como material ideológico. Los temas y las formas de la creatividad ideológica surgen de la misma matriz: las condiciones económicas que instauran un nuevo elemento de la realidad en el ámbito social. El proceso de generación ideológica se refleja en la lengua de dos formas: 1. Dimensiones histórico-universales a gran escala. 2. Dimensiones dentro del marco de la contemporaneidad en pequeña escala. La existencia reflejada en el signo no sólo es reflejada sino refractada. Esta refracción queda determinada por la intersección de intereses sociales orientados en distinto sentido dentro de la misma comunidad de signos: la lucha de clases. La clase no coincide con la comunidad de signos, es decir, con la comunidad constituida por la totalidad de usuarios del mismo conjunto de signos para la comunicación ideológica. Varias clases diferentes usan la misma lengua, el

²⁷⁸ Ibid., p. 33.

signo se convierte en la arena de la lucha de clases, la multiacentualidad del signo ideológico. Como Jano,²⁷⁹ cada signo ideológico viviente tiene dos caras. La cualidad dialéctica interna del signo se exterioriza abiertamente únicamente en tiempos de crisis sociales o cambios revolucionarios.

En síntesis, para Bajtín/Voloshinov, la realidad objetiva de los signos sociales coincide con las leyes generales de la comunicación semiótica, las cuales son determinadas por el agregado total de las leyes socio-económicas en el cual la superestructura descansa. La relaciones productivas de una sociedad particular y el orden condicionado por estas relaciones determina las formas y la intencionalidad de la comunicación verbal, misma que provee de contexto estructural o base genérica para las formas y los temas de los actos discursivos. Sugiere, por igual, que estos actos pueden ser conceptualizados como veremos más adelante por una tipología (fenomenología) de los géneros discursivos, que se relacionan con otras formas de comunicación semiótica y de intercambio expresivo, pero no sólo. El método fenomenológico en realidad se transforma en una sociología del signo. Bajtín notará que cada grupo social y cada periodo histórico juega su propio repertorio de formas discursivas, lo que facilita la distinción de modos de comunicación ideológica, permitiendo la presunción de la existencia de géneros conductuales. Dichos géneros conciernen a la organización social de la comunicación verbal estructurada como eventos o actos que poseen valor como signos sociales. La existencia reflejada y refractada del signo que permite la multiacentualidad ideológica del mismo, representa un factor crucial, pues – como afirma Bajtín/Voloshinov– “gracias a esta intersección de acentos un signo mantiene su vitalidad y dinamismo así como su capacidad de mayor desarrollo.”²⁸⁰

Cualquier palabrota vulgar puede convertirse en palabra de alabanza, cualquier verdad común inevitablemente suena para muchas otras personas como la mayor mentira. Esta cualidad dialéctica interna del signo se exterioriza abiertamente sólo en tiempo de crisis sociales o cambios revolucionarios. En las condiciones ordinarias de la vida, la contradicción implícita en cada signo ideológico no puede surgir plenamente porque el signo ideológico, en una ideología dominante establecida, siempre es algo reaccionario y trata de estabilizar el factor precedente en el flujo dialéctico del proceso generativo social, acentuando la verdad de ayer para hacerla aparecer como de hoy. Y allí reside la responsabilidad por el carácter refractante y deformador del signo ideológico dentro de la ideología dominante.²⁸¹

²⁷⁹ Deidad romana que simbolizaba el mes de enero, al principio de cada año, siempre con un rostro viendo hacia el pasado y el otro asomándose hacia el futuro: historia, proyecto y anhelos.

²⁸⁰ Ibid., p. 37.

²⁸¹ Idem.

CAPÍTULO 4

LA COMPRENSIÓN DIALÓGICA DEL SIGNO COMO ACTO ÉTICO

No debemos, con artificios, fingir que proseguimos un diálogo. Lo que se ha desviado de nosotros, nos desvía también de esa parte que fue nuestra presencia, y tenemos que aprender que cuando la palabra se calla, una palabra que, a lo largo de años, se ofreció a una “exigencia sin miramientos” no es sólo esta palabra exigente la que ha cesado, es el silencio que ella hizo posible y desde el que volvía, según una invisible pendiente, hacia la inquietud del tiempo. Sin duda, aún podremos recorrer los mismos caminos, podremos dejar venir imágenes, apelar a una ausencia que nos figuraremos, por una consolación falaz, que es la nuestra. Podemos, en una palabra, recordar. Pero el pensamiento sabe que uno no recuerda: sin memoria, sin pensamiento, lucha ya en lo invisible donde todo recae en la indiferencia. Ahí radica su profundo dolor. Es preciso que acompañe a la amistad en el olvido.

Maurice Blanchot, *La amistad*

Una tarea apremiante (y pendiente) del marxismo es la conformación de una psicología convenientemente objetiva, una psicología basada en principios sociológicos, ni fisiológicos ni biológicos. La *psiqué* consciente es un hecho socio-ideológico, no es un solipsismo de mazmorra como aquella celda del viejo Inquisidor, que nos relata Dostoievski en *Los hermanos Karamazov*. Un primer problema con el que se encuentra Bajtín es precisamente el de la “experiencia interna”. La *psiqué* subjetiva no es algo que pueda reducirse a procesos que se producen dentro de los límites del organismo animal natural. La *psiqué* subjetiva es un objeto para la comprensión ideológica y para la interpretación socio-ideológica por la vía de la comprensión. La realidad de la *psiqué* interior es la misma que la del signo. Fuera de la materia de los signos no hay *psiqué*. El organismo y el mundo exterior se unen en el signo. La experiencia psíquica es la expresión semiótica del contacto entre el organismo y el ambiente exterior.

Si la experiencia tiene significado y no es sólo un trozo particular de la realidad, entonces la experiencia no podría producirse sino en la materia de los signos. Después de todo, el significado sólo puede corresponder a un signo; el significado fuera del signo es una ficción. El significado es la expresión de una relación semiótica entre un trozo particular de la realidad y otra clase de realidad, la cual éste reemplaza, representa o reproduce.²⁸²

El significado es una función del signo. La experiencia puede no sólo expresarse exteriormente a través del signo, sino que ella existe, aun para la persona que la sufre, sólo en la materia de los signos. Fuera de esa materia no hay experiencia como tal. Cualquier experiencia es expresable, es expresión potencial. La materia sígnica de la *psiqué* es

²⁸² Ibid., p. 42.

cualquier actividad o proceso orgánico. Todo lo que ocurre en el organismo puede convertirse en materia de experiencia, porque todo puede adquirir valor semiótico, hacerse expresivo. Pero esto no quiere decir que la única experiencia posible sea aquella que adquiriera un valor semiótico. Existen un sinnúmero de experiencias fuera del alcance del signo. La materia semiótica de la *psiqué* es por excelencia la palabra, el lenguaje interno. El ser humano no pertenece al dominio absoluto de la naturaleza, sino a un dominio específicamente social.

Todo signo ideológico exterior, de cualquier tipo, es sumergido e inundado por signos internos, por la conciencia. El signo externo se origina en este océano de signos internos y continúa morando allí, y viceversa. Pues, su vida es un proceso de renovación para ser comprendido, experimentado y asimilado, su vida consiste en una permanente reiteración de su compromiso con el contexto interno, aunque en todo caso lo primero es lo “externo”. Por lo tanto, desde el punto de vista del contenido no existe una división básica entre la *psiqué* y la ideología, la diferencia es sólo de grado.

El individuo poseedor de los contenidos de su propia conciencia, autor responsable de sus propios pensamientos y sentimientos, es un fenómeno socio-ideológico. El contenido de la *psiqué* individual, por naturaleza, es tan social como la ideología. *Todo signo, en tanto que signo, es social.* La introspección en sí misma, entonces, tiene carácter expresivo. La auto-observación es la comprensión del propio signo interior. No vemos, ni sentimos una experiencia, la comprendemos. Un signo puede ser aclarado sólo con la ayuda de otro signo. La orientación en la propia alma es, en realidad, inseparable de la orientación en la situación social particular. El total desconocimiento de la orientación social conduce a la total extinción de la experiencia, tal como ocurre cuando se desconoce su naturaleza semiótica.

Si el contenido de la *psiqué* individual es tan social como la ideología, por otra parte los fenómenos ideológicos son tan individuales como los fenómenos psicológicos. Todo producto ideológico lleva la marca de la individualidad de su o sus creadores, pero incluso esta marca es tan social como todas las otras propiedades y atributos de los fenómenos ideológicos. De tal modo, todo signo, aun el signo de la individualidad, es social.²⁸³

²⁸³ Ibid., p. 50. Aun así, Bajtín/Voloshinov defienden que la posición del psicologismo es igualmente correcta, pues no existe signo externo sin su correlato interno. Un signo externo sin la capacidad de incorporar e integrar las circunstancias bajo las cuales acontecen los signos internos, es incapaz de ser comprendido y experimentado, abandona su ser signo y se convierte al final en otro objeto físico, inerte, sin vida. La realización psíquica del signo es también su realización ideológica. Esto se comprende al regresar en nuestro discurso y recordar, con Bajtín, que la *psiqué* es una entidad social que ingresa en el organismo de la persona individual, dado su *estatus* extraterritorial en el organismo.

En cada acto de habla, la experiencia subjetiva desaparece en el hecho objetivo de la expresión verbal enunciada y la palabra enunciada se subjetiviza en el acto de la comprensión correspondiente para generar, tarde o temprano, un enunciado opuesto. Cada palabra es un pequeño campo de lucha para la oposición y entrecruzamiento de acentos sociales con distinta orientación.²⁸⁴ La experiencia semiótica embota la pura introspección del sujeto cognoscente, el signo interno que se propone explicar al ser comprendido, deviene un objeto no sólo de esta introspección, sino de la observación y de la objetivación, el signo es reconocido como ideológico. Ahora bien, para Bajtín resulta imposible definir notoriamente la línea divisoria entre los signos internos y los externos, entre una introspección interna y una observación externa. Pues, la observación dona un flujo continuo de interpretaciones semióticas y experienciales a los signos internos sobre los que recae la intención de comprender. Y concluye diciendo:

Creemos que el problema de la delimitación mutua de la *psiqué* y la ideología puede resolverse sobre el territorio unitario del signo ideológico, que abarca a ambas. Mediante esta solución, también se suprimiría dialécticamente la contradicción entre psicologismo y antipsicologismo. La posición del antipsicologismo es correcta cuando se niega a derivar la ideología de la *psiqué*. Pero necesita aun más que eso: la *psiqué* debe derivarse de la ideología. La psicología debe fundamentarse en la ciencia ideológica. El lenguaje debió surgir y desarrollarse primero en el proceso del intercambio social de los organismos para después poder introducirse en el organismo y convertirse en habla interna.²⁸⁵

El acto de habla singular es una experiencia que desaparece en el material de la expresión verbal enunciada, toda adhesión personal o subjetiva se pierde. Por un lado, gracias al enunciado se desborda el sujeto, y, por otro, la palabra se subjetiviza en el acto de la comprensión correspondiente para generar un enunciado que se enfrente al anterior, que responda a su realidad.

Cada palabra, como sabemos, es un pequeño campo de lucha para la oposición y entrecruzamiento de acentos sociales con distinta orientación. Una palabra en boca de una particular persona individual es un producto de la viva interacción de las fuerzas sociales. De este modo, la *psiqué* y la ideología se interpenetran dialécticamente en el proceso unitario y objetivo del intercambio social.²⁸⁶

³⁹Fue sumamente orientador el trabajo de Husserl, principalmente al sostenerse éste como representante del antipsicologismo moderno, la fenomenología enarbolada por los intencionalistas, el giro neokantiano en las escuelas de Marburgo y Friburgo en Alemania y la proscripción del psicologismo de todos los campos del conocimiento y hasta de la propia psicología, son acontecimientos de enorme importancia filosófica y metodológica que guiarán gran parte de la obra bajtiniana.

²⁸⁵ Ibid., pp. 55-56.

²⁸⁶ Ibid., p. 58.

1. Dos corrientes intercomunicadas de la filosofía del lenguaje.

Es una labor difícil establecer el objeto real de estudio en la filosofía del lenguaje. Varias proezas de reflexión al respecto han sucumbido en el camino, en el intento de delimitar el objeto de la investigación, de reducirlo a una estrecha materia de dimensiones determinadas y diferenciadas, perdiendo la esencia de lo que se está estudiando: la naturaleza semiótica e ideológica del signo.²⁸⁷ Bajtín lleva en el fondo de sus disquisiciones sobre el lenguaje el rechazo irreparable de la dicotomía lengua/habla de F. de Saussure: lengua como sistema e institución social y habla como acto psico-físico individual. Bajtín reconoce únicamente aquí un reducto artificial de la lengua, esto es, una abstracción científica e ideológicamente necesaria y no la realidad de la lengua misma, apuntando hacia la imposibilidad de abordar el sentido de la totalidad discursiva o textual desde la perspectiva del lenguaje como sistema. El hablante y el oyente deben pertenecer a la misma comunidad lingüística, a una sociedad organizada según un plan particular. Estos dos individuos deben, además, ser abarcados por la unidad de la situación social inmediata, deben tener contacto sobre una base específica. Sólo sobre ésta es posible, según Bajtín/Voloshinov, el intercambio social y verbal. La unidad del medio social y la unidad del acontecimiento social inmediato de comunicación son condiciones necesarias y esenciales para poner a nuestro complejo físico-psico-fisiológico en relación con la lengua, con el habla. La no coincidencia con Saussure es de principio, pues éste último ha abandonado al lenguaje como un todo lleno de posibilidades intercomunicativas, disociando de él la lengua como norma de todas las manifestaciones del lenguaje, un sistema a la vez social y abstracto, y el habla como acto individual.

¿Cómo es que la producción del sonido y de la recepción del sonido puede convertirse en un hecho de habla lingüístico? Para responder a esta pregunta Voloshinov propone un análisis general de las principales corrientes del pensamiento filosófico y lingüístico en los tiempos modernos, dos corrientes básicas en la solución del problema sobre la identificación y delimitación del lenguaje como objeto específico de estudio: 1. El subjetivismo individualista, el cual tiene en Dilthey, Vossler (*Idealistishe Neuphilologie*) y Croce (lenguaje como fenómeno estético) a sus representantes máximos y que se ha

²⁸⁷ Ibid., p. 62.

caracterizado como una especie de la hermenéutica idealista; y 2. El objetivismo abstracto, corriente original del lingüista suizo Ferdinand de Saussure. Estas corrientes se convertirán a lo largo del texto en los dos personajes principales en la disputa por el lenguaje. Dos escuelas de pensamiento opuestas que, aun así, concuerdan con la definición del lenguaje como un objeto de estudio diferenciado.

Comencemos, entonces, con el subjetivismo individualista. Durante el siglo XIX, la lingüística comenzada por Wilhelm von Humboldt reparaba en la lengua como algo accesorio, sin negar su función comunicativa. Según Bajtín, esta escuela considera que la base del lenguaje es el acto de habla individual creativo, el origen del lenguaje está en la *psiqué* individual, por consiguiente, las leyes del lenguaje son las mismas de la psicología individual. Elucidar un fenómeno lingüístico quiere decir ponerlo de acuerdo con un acto de creatividad individual significativo. El lenguaje es actividad, proceso incesante de creación (*energeia*) que se lleva a cabo en actos individuales de habla, la función de la generación del pensamiento era independiente de la comunicación. Las leyes de la creatividad del lenguaje son las de la psicología individual. “Sin haber tocado la necesidad de la comunicación entre la humanidad, la lengua habría sido –según Humboldt– una condición necesaria del pensamiento del hombre, aun en su eterna soledad. [...] La confusión más grave, sin embargo, de cuantas contiene la opinión que estamos criticando es su excesiva inclinación a ver el lenguaje como un espacio susceptible de ensanchamiento tan sólo en virtud de conquistas de terrenos adyacentes, ignorando sí lo más esencial y peculiar de su verdadera naturaleza.”²⁸⁸ La creatividad del lenguaje es significativa, análoga al arte creativo. La lengua como producto terminado (*ergon*), como sistema estable, es algo así como la corteza inerte de la creatividad del lenguaje, que la lingüística convierte en una construcción abstracta en beneficio de la enseñanza práctica de la lengua como instrumento ya listo para ser usado. Aunque Voloshinov reconoce que el pensamiento de Humboldt es más extenso.²⁸⁹ Para los subjetivistas, los actos discursivos son mejor comprendidos como

²⁸⁸ Von Humboldt, Wilhelm, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Ánthropos, p. 43.

²⁸⁹ Von Humboldt, Wilhelm, *op. cit.*, pp. 55-57: “La verdad es que lengua y naturaleza humana proceden ambas simultáneamente, y en recíproca conformidad, de la profundidad inalcanzable del ánimo. La experiencia no nos proporciona información sobre este modo de creación del lenguaje, ni por parte alguna se ofrece a nuestro enjuiciamiento de ella analogía laguna [...] En el dominio del lenguaje hay un período de nacimiento de nuevas lenguas, situado en tiempos de la historia enteramente asequibles [Bajtín diría momentos disruptivos y radicalmente revolucionarios] [...] el nexos que une al individuo con el conjunto de su

enunciaciones estilísticamente irrepitibles, las cuales resultan de una externalización creativa de los pensamientos, emociones o intenciones de la mente humana. La historicidad del lenguaje es una cualidad esencial de esta corriente, el lenguaje se convierte, pues, en sinónimo de la renovación creativa y continua de las formas lingüísticas por parte de los seres humanos.

En lo que respecta al objetivismo abstracto, tenemos que el centro organizador de todos los fenómenos lingüísticos hace que sean el objeto específico de una ciencia especial del lenguaje. El sistema lingüístico es concebido como sistema de las formas fonéticas, gramaticales y léxicas del lenguaje. Si para la primera corriente, el lenguaje es un río de ininterrumpido flujo de actos de habla en el cual nada permanece fijo e idéntico a sí mismo; para la segunda, el lenguaje es el arco iris estático tendido sobre ese río. Cada acto creativo individual, cada emisión es idiosincrásica y singular, pero cada emisión contiene elementos idénticos a los de otras emisiones del mismo grupo lingüístico, elementos que aseguran la unidad de una lengua y su comprensión de parte de todos los miembros de una comunidad determinada. La lengua se presenta al individuo como la norma inviolable e indiscutible que debe aceptar. El individuo recibe de su comunidad lingüística el sistema de la lengua completamente elaborado. El acto individual de articular sonidos se convierte en acto lingüístico sólo a través de la lengua y su coincidencia con el sistema de la lengua ya fijado e inviolable. La naturaleza del conjunto de leyes vigentes es puramente inmanente y específica, se encuentra sincrónicamente colocado en una posición de mutua necesidad y complementariedad. Esta sistematicidad específicamente lingüística, a diferencia de la sistematicidad ideológica, no puede convertirse en motivo de la conciencia individual. No obstante, la lengua tiene su historia. Una característica contradictoria de la segunda tendencia en la filosofía del lenguaje, es su aceptación de una especie de discontinuidad entre la historia de la lengua y el sistema de la lengua (dimensión ahistórica).²⁹⁰

nación reposa en ese punto central desde el cual la fuerza del espíritu determina todo pensamiento, sentido y voluntad.”

²⁹⁰ Para Saussure y los otros objetivistas, en contraste con el subjetivismo individualista, el propósito central de su investigación consistía en conceptualizar el lenguaje como un sistema fijo y determinado que comprendiera ciertas formas fonéticas, gramaticales y lexicográficas. El lenguaje como un sistema dado de una comunidad particular constituida entendido como un todo formaba la *langue*, que debía ser distinguida con propiedad de las enunciaciones contingente y únicas de los individuos particulares, es decir, la *parole*. El habla era compañera del azar, de la efusividad y de la arbitrariedad, un elemento muy difícil de tratar en términos de la filosofía racional del lenguaje, por lo que los objetivistas optaron por afirmar que el único lenguaje comprensible debía ser uno autocontenido sistemáticamente y que compaginara a la perfección con el análisis

Bajtín/Voloshinov descarta decididamente del objetivismo la sugerencia de ver al lenguaje como un sistema de normas lingüísticas idénticas a sí mismas. El lenguaje es un proceso dinámico, un flujo ideológico que llega a ser pero que nunca es definitiva o absolutamente. El lenguaje como sistema resulta tan sólo una útil abstracción construida por un teórico con fines determinados, un dispositivo heurístico que no existe en el tiempo y el espacio de la realidad histórica. Los hablantes individuales no se relacionan con el lenguaje como si éste fuera un objeto externo o fijo, como una estructura normativa. La injerencia del lenguaje no es solamente asunto de la producción de oraciones gramaticalmente correctas, sino que indica la adaptación creativa y reflexiva a un acto discursivo por actores sociales particulares orientados por el movimiento que se origina de las circunstancias sociales cambiantes. Podemos resumir la condena que aventura Voloshinov contra el objetivismo abstracto de la siguiente manera:

A) La lengua es un sistema estable e inmutable de formas lingüísticas normativamente idénticas que la conciencia individual encuentra ya elaborado.

B) Las leyes del lenguaje son específicamente lingüísticas dentro de determinado sistema lingüístico cerrado.

C) Las convenciones específicamente lingüísticas no tienen nada de común con los valores ideológicos.

D) Los actos individuales del habla son meras refracciones y variaciones simples y llanas distorsiones de las formas normativamente idénticas, no hay conexión, ni motivos comunes entre el sistema de la lengua y su historia, son recíprocamente extraños.²⁹¹

La sociedad es entendida por Saussure como un sistema estable de normas abstractas, mientras que para Bajtín/Voloshinov representaría, por el contrario, una totalidad dinámica que contendría un complejo de fuerzas interactuantes conflictivas. Se critican tanto los fundamentos cartesianos de las raíces lingüísticas, como la concepción de Leibniz sobre la gramática universal, el racionalismo exacerbado y monadológico, la convencionalidad y

de igual naturaleza sistemática. La lengua era vista como una estructura definida, una norma inviolable e incontestable que aglutinaba una serie de oposiciones fonéticas binarias y de reglas de gramática y combinación sintáctica, la cual quedaba a una distancia considerable de los actos discursivos individuales. Véase De Saussure, Ferdinand, *Curso de lingüística general*, trad. Amado Alonso, Losada, Buenos Aires.

²⁹¹ Ferdinand de Saussure y Charles Bally parten de una distinción entre 3 aspectos del lenguaje: lenguaje, lengua como sistema de forma y el acto de habla individual, el habla. La lingüística, tal como la concibe Saussure, no puede entender al habla como objeto de estudio. Lo que constituye el elemento lingüístico del habla son las formas normativamente idénticas de la lengua que están presentes en ella. En breve, la tesis principal de Saussure es la siguiente: la lengua se opone al habla como lo social se opone a lo individual.

arbitrariedad de la lengua. Pero un sistema de lenguaje no puede desligar caprichosamente su empleo del contexto social al que pertenece. El sistema vendría a ser, en todo caso, una derivación de las condiciones socio-históricas concretas por medio de las cuales se produce el proceso de la praxis lingüística. El objetivismo ha insistido en hacer de la lingüística una metafísica de la lengua, haciendo hipóstasis de estructuras trascendentales o proyectando al lenguaje a través de un sistema de realidad virtual. El precursor del objetivismo se encuentra en el estudio filológico de las denominadas lenguas muertas o ajenas.²⁹²

Para el subjetivismo no se esperó un proceso más condescendiente. En contraste con el objetivismo, el subjetivismo individualista es vinculado por Voloshinov con un movimiento romántico. Cierta corriente del romanticismo, aneja a la investigación lingüística humboldtiana y fichteana se adaptó a la manía neoclásica de explorar la palabra ajena, lo exótico, lo diferente concentrando su búsqueda en la pregunta por el modo en que los lenguajes nacionales constituían una especie de *médium* experiencial a través del cual los pensamientos y emociones propios eran conformados. Si el objetivismo insistía casi obsesivamente en enfocar el estudio en la sistematicidad y objetividad de la lengua, el subjetivismo propuso dar primacía al sujeto creativo, al autor y ser relativo de la palabra.

Voloshinov observa que ambas escuelas rescatan puntos en común, por ejemplo, el enunciado monológico como enunciación típica del lenguaje. Mientras el subjetivismo está en lo cierto cuando afirma que en las enunciaciones individuales constituyen un aspecto crucial del lenguaje y que por ello el discurso humano representa un valor creativo, se equivoca cuando localiza la naturaleza ideológica de la palabra al interior de la *psiqué* individual en lugar de depositarla en la sociedad. Lo que sostiene Voloshinov es que el flujo continuo de la interacción verbal en contextos sociales particulares y no en el sistema abstracto de la lengua o en la creatividad de una mente interna, es la realidad fundamental del fenómeno del lenguaje.

²⁹² En virtud de que la lingüística europea se ha preocupado tradicionalmente por el análisis de los textos escritos que ya no existen o que formaron parte de civilizaciones distantes geográficamente hablando, el objeto de estudio primario, entonces, era extraído de los enunciados monológicos y terminados, la historia de las exequis anticipadas del lenguaje, la exhumación religiosa de la palabra. De ahí que Voloshinov dedujera que dicha perpetración teórica sirvió para legitimar los resultados empiristas y positivistas del conocimiento como una comprensión pasiva. Más importante aún, es el hecho de que el objetivismo adolezca evidentemente de las herramientas conceptuales necesarias para investigar el significado o valor del discurso vivo, generado actual y constantemente, el instrumental adecuado para incorporarse a la reflexión sobre la realidad dinámica y la vida del lenguaje y sus funciones sociales como un participante activo.

En realidad, el acto de habla o, más exactamente, su producto, el enunciado, no puede en ninguna circunstancia ser considerado un fenómeno individual en el exacto sentido de la palabra y no puede explicarse en función de las condiciones psicológicas o psicofisiológicas individuales del hablante. El enunciado es un fenómeno social.²⁹³

Dado que la realidad material concreta no es atribuida al sistema de la lengua por ninguno de los representantes del objetivismo abstracto, técnica representada como sistema de normas inmutables, idénticas a sí mismas, sólo puede ser percibida por la conciencia individual, y desde el punto de vista de esa conciencia, lo cual deriva ya en una contradicción insalvable.

La mayoría de los representantes del objetivismo abstracto se inclinan a afirmar la realidad no mediada, la objetividad no mediada de la lengua como sistema de formas normativamente idénticas. [...] el objetivismo abstracto se convierte directamente en una hipóstasis del objetivismo abstracto.²⁹⁴

Por este motivo, Bajtín distingue entre el proceso de comprensión asociado al signo y el proceso de reconocimiento, emparentado, más bien con la señal. La señal refiere a un objeto singular, establecido internamente, que no se muestra en sustitución de otra cosa, no refleja ni refracta nada, es un medio técnico, llámese instrumento o herramienta, para indicar un objeto o una acción determinados. Pasemos ahora a tratar esta cuestión.

2. La palabra ajena y el problema genérico del enunciado. Persona y lenguaje.

Es interesante destacar cómo la filosofía del lenguaje y la lingüística fueron incapaces de comprender objetivamente el papel histórico determinante jugado por la palabra extranjera. Sobre este tópico descuidado, Bajtín arrojará un haz bastante sugerente y demandado por el reconocimiento y la comprensión de la realidad de la lengua en su génesis y estructura, su vida y actuación. ¿Puede la lengua, como sistema de formas normativas, idénticas a sí mismas, ser considerada un hecho objetivo? ¿Qué clase de realidad lingüística sustenta al sistema lingüístico? La lingüística en su rol esclavizante, despótico y dictatorial, aliado de la cultura y la barbarie, sometió a la palabra ajena, desterrándola al exilio de lo accidental y lo periférico. Si bien el sistema se expresaba en objetos materiales (signos), en cuanto es sistema de formas normativamente idénticas tiene

²⁹³ Voloshinov, V. N., *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Nueva Visión, Buenos Aires: 1973, p. 104

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 85.

realidad sólo en su carácter de norma social. Los representantes del objetivismo abstracto ponen de relieve que el sistema de la lengua es un hecho subjetivo exterior e independiente de cualquier conciencia individual. Representado como sistema de normas inmutables, sólo puede ser percibido así por la conciencia individual y desde el punto de vista de esa conciencia. Para los miembros del círculo bajtiniano, el lenguaje era concebido como práctica social o, si se quiere, como acción simbólica. El lenguaje existiría en virtud de su instancia material en el discurso oral o escrito, y sería articulado por los agentes sociales particulares que actúan a la par de una formación social determinada. Para llenar a un signo de significado, se le hubo antes que haber invertido con valores sociales vivientes e ideologías que cubren ya el mundo de la vida, géneros de comportamiento que corren paralelos a la práctica de la vida social cotidiana. “Las diversas esferas de la actividad humana –explica Bajtín– están todas relacionadas con el uso de la lengua. Por eso está claro que el carácter y las formas de su uso son tan multiformes como las esferas de la actividad humana.”²⁹⁵

Un sistema sincrónico existe sólo desde el punto de vista de la conciencia subjetiva de un hablante individual que pertenece a un grupo lingüístico particular en un momento histórico particular. Desde un punto de vista objetivo, tal sistema no existe en ningún momento real de la historia. El modo de existencia de la lengua en la conciencia lingüística subjetiva no es realmente el que afirma el objetivismo abstracto. La conciencia subjetiva del hablante no opera de ningún modo con la lengua como un sistema de formas normativamente idénticas. El sistema de la lengua es producto de la reflexión sobre la lengua, un tipo de reflexión que de ninguna manera realiza la conciencia del hablante nativo y que no se produce en absoluto con el propósito inmediato de hablar. La atención del hablante se concentra en la relación que tiene con el enunciado concreto y particular que produce. Lo que al hablante le importa de la forma lingüística no es su carácter de signo estable y auto equivalente, sino su carácter de signo adaptable y siempre cambiante.

Así las cosas, la tarea fundamental de la comprensión no consiste en el reconocimiento de la forma lingüística usada por el hablante como “esa misma forma” familiar, así como reconocemos, por ejemplo, una señal a la que no estamos muy acostumbrados. Consiste en comprender, en un contexto concreto particular, la forma usada, es entender su significado

²⁹⁵ Bajtín, M. M., *op. cit.*, “El problema de los géneros discursivos”, p. 248.

en un enunciado particular, consiste en comprender su novedad y no en reconocer su identidad. El receptor que pertenece a la misma comunidad lingüística, tampoco acepta la forma lingüística como un signo fijo, sino como un signo adaptable y cambiante.

El proceso de comprensión no debe confundirse con el proceso de reconocimiento. Solamente puede comprenderse un signo; se reconoce una señal. La señal no se relaciona con el dominio de lo ideológico, se relaciona con el mundo de los artefactos técnicos, con los instrumentos de producción. El factor constituyente de la forma lingüística y del signo no es su auto identidad como señal, sino su variabilidad específica. El dominio ideal de una lengua es la absorción de la señalidad por pura semiotividad y del reconocimiento por pura comprensión. A la conciencia lingüística del hablante y del oyente que comprende, en la práctica viva del habla, no le interesa el sistema abstracto de formas normativamente idénticas de la lengua, sino la lengua como conjunto de posibles contextos de uso para una forma lingüística particular. La conciencia verbal de los hablantes en general no tiene nada que ver con la forma lingüística como tal o con la lengua como tal. La forma lingüística que existe para el hablante sólo en el contexto de enunciados específicos, existe sólo en un contexto ideológico específico. Nunca decimos u oímos palabras, sino que decimos y oímos lo que es verdadero o falso, bueno o malo, agradable o desagradable, etc. Las palabras siempre están llenas de contenido y de significado tomados de las conductas o de las ideologías pervivientes. El signo no es nunca neutral, pero siempre está inscrito en un rango de valores éticos, cognoscitivos, estéticos, afectivos y políticos. La forma en que se usa la lengua, a decir de Bajtín, es enunciativa, por medio de enunciados orales y escritos concretos y singulares que pertenecen a los participantes de una u otra esfera de la praxis humana.²⁹⁶ En el mismo sentido se dirá, rechazando decisivamente lo que podría denominarse una teoría del lenguaje esencialista, que todos los lenguajes de la heteroglosia son puntos de vista específicos sobre el mundo, formas de conceptualizar el mundo en palabras, cosmovisiones específicas, cada una caracterizada por sus propios objetos, significados y valores (Bajtín 1981: 292).

El objeto de la lingüística es tan sólo el material, los recursos de la comunicación discursiva, y no la comunicación misma, ni los géneros discursivos, ni los enunciados, ni las relaciones dialógicas, ni la interacción verbal imperante en ellos. La lingüística, como

²⁹⁶ Idem.

atenderá Bajtín, estudia únicamente las relaciones entre los elementos dentro del sistema de la lengua, pero no las relaciones entre los enunciados y la realidad, y entre los enunciados y el autor, es decir, el hablante.

La lingüística hace su aparición allí donde, y cada vez que, aparece la necesidad filológica.²⁹⁷ Cualquier habla monologal es un elemento inseparable de la comunicación verbal. Cualquier enunciado responde a algo y se supone que ha de recibir respuesta a su vez. No es más que un eslabón en una cadena continua de actuaciones lingüísticas. Cada monumento persiste en el trabajo de sus predecesores, polemiza con ellos y espera una comprensión activa, responsiva, anticipando su propia comprensión. El lingüista filólogo separa el monumento de su dominio real y lo observa como si fuera una entidad aislada, independiente, no le dedica ninguna comprensión ideológica activa, ni espera alguna respuesta. La lengua muerta que estudia el lingüista es, naturalmente, una lengua extraña, de esta manera, el sistema de las categorías lingüísticas no puede ser producto de una reflexión cognitiva por parte de la conciencia lingüística de un hablante de esa lengua. Lengua extraña, lengua muerta, lengua escrita; esa es la verdadera descripción de la lengua que ha ocupado y preocupado al pensamiento lingüístico. El enunciado monologal, terminado, aislado, separado de su contexto real y verbal y que no está abierto a cualquier clase de respuesta activa, sino sólo a la comprensión pasiva del filólogo, constituye el dato último y el punto de partida del pensamiento lingüístico. La creación del aparato esencial para enseñar una lengua descifrada, para codificarla de acuerdo con los fines de la transmisión académica marcó de modo sustancial al pensamiento lingüístico: la fonética, la gramática y el léxico (las tres partes del sistema de la lengua) se adaptaron al cauce de las dos tareas mayores de la lingüística: la heurística y la pedagógica.²⁹⁸

²⁹⁷ En la base del pensamiento lingüístico que conduce a la postulación de la lengua como sistema de formas normativamente idénticas se encuentra una focalización teórica y práctica de la atención sobre el estudio de las lenguas muertas extranjeras preservadas en monumentos escritos. El pensamiento lingüístico europeo se formó y llegó a su madurez ocupándose de los cadáveres de lenguas escritas; casi todas sus categorías fundamentales, sus enfoques y técnicas básicas se elaboraron en el proceso de resucitar estos cadáveres, tarea de la que se encargaban los filólogos. Aristóteles es un filólogo típico, así como Quintiliano.

²⁹⁸ El filólogo ha sido siempre y en todas partes un descifrador de manuscritos y palabras extrañas, “secretas”, maestro y divulgador por tradición. Los primeros filólogos y los primeros lingüistas siempre fueron sacerdotes, quienes se encargaban de descifrar el misterio de las palabras sagradas. Así nació la antigua filosofía del lenguaje: a partir de la enseñanza védica de la palabra, del *lógos* de los griegos y de la filosofía bíblica de la palabra. Cfr. De Hipona, San Agustín, *Del maestro*, B.A.C., (Diálogo entre Adeodato y Agustín): “Es evidente que pretendemos enseñar cuando hablamos. Hay cierto modo de enseñar mediante el recuerdo. El que habla muestra exteriormente el signo de su voluntad por la articulación del sonido y a Dios se le ha de

En el texto intitulado *El problema de los géneros discursivos*, escrito entre los años de 1952 y 1953 en Saransk,²⁹⁹ Bajtín define a los géneros discursivos como tipos de enunciados relativamente estables que corresponden a diversos tipos de actividad social. Existen los simples o primarios, los géneros de la vida cotidiana.³⁰⁰ También están aquellos que son más complejos, géneros secundarios, que incorporan el cuerpo entero del discurso judicial, científico y filosófico. La comprensión tácita de estas formas genéricas no es innata, sino que es adquirida de manera peculiar mediante la socialización activa en un ambiente concreto particular espacio-temporalmente ubicado. Como actores sociales reflexivos las personas implementan eventualmente, ya sea con altos o bajos niveles de éxito, un repertorio de habilidades prácticas que atienden la producción y la asunción de un vasto cúmulo de signos y mensajes (Vid., “El discurso en la vida y el discurso en la novela”, 1976).

La forma en que se usa la lengua, a decir de Bajtín, es enunciativa, por medio de enunciados orales y escritos concretos y singulares que pertenecen a los participantes de una u otra esfera de la praxis humana.³⁰¹ Los enunciados reflejan las condiciones particulares y el objeto de cada plano práxico no únicamente, en virtud de su contenido temático, y por su estilo verbal, esto es la selección de los recursos gramaticales y sintácticos de la lengua, sino sobretudo por su estructuración y configuración. Estos tres factores están interrelacionados en la totalidad del enunciado y son determinados por la singularidad de una esfera intercomunicativa, que también podríamos analogar con la esfera intersubjetiva dialógica del acto ético por el que arquitectónicamente se configuran las relaciones entre yo y la alteridad. La individualidad del enunciado es real, no obstante, la esfera del uso de la lengua elaborará sus tipos relativamente estables de enunciados a los que Bajtín denomina “géneros discursivos”.³⁰² La heterogeneidad de dichos géneros corresponde a la heterogeneidad y diversidad de las posibilidades de toda actividad humana. Entre estos géneros podemos encontrar desde las réplicas a un diálogo cotidiano,

buscar en lo íntimo del alma racional, en el hombre interior, pues ha preferido que este sea su templo.” El silencio sepulcral de los recintos filosóficos medievales constituye un fenómeno importantísimo en la historia de la lingüística y la filosofía del lenguaje.

²⁹⁹ Cfr. Bajtín, M. M., “El problema de los géneros discursivos” en *Estética de la creación verbal*, trad. Tatiana Bubnova, Siglo XXI, México: 2003, pp. 248-293.

³⁰⁰ El fenómeno de los actos y los géneros discursivos fue, sin embargo, investigado por el pensador desde los trabajos de la segunda mitad de los años 20.

³⁰¹ Op. cit., “El problema de los géneros discursivos”, p. 248.

³⁰² Idem.

como un relato cotidiano, una carta, una orden militar, un decreto y una riqueza inagotable de declaraciones públicas, incluidas en este ramo las declaraciones sociales y políticas. Además, entran por igual en esta colección las manifestaciones científicas, todos los géneros literarios, etc.

La escuela de F. de Saussure se limitó a la especificidad del habla cotidiana, sin llegar a donar una definición correcta y concreta de la naturaleza lingüística común entre los géneros discursivos, subestimando la extrema heterogeneidad de los mismos. Este menosprecio de la naturaleza del enunciado y la indiferencia frente a las particularidades de los aspectos genéricos del discurso llevó a diversas esferas de la investigación lingüística, como la de Saussure, al formalismo y a una abstracción excesiva, desvirtuando la modalidad histórica de la investigación y debilitando la relación entre el lenguaje y la vida. Como ya se mencionó más arriba, Bajtín exhorta al lector a prestar atención, sobretodo, a la diferencia entre los géneros discursivos primarios o simples y los secundarios o complejos, diferencia que, como él mismo indica, no es funcional.³⁰³ Los géneros secundarios son los géneros ideológicos, a saber, las novelas, los dramas, las investigaciones científicas, los géneros periodísticos, etc. Todos tienen su emergencia bajo las condiciones de una comunicación cultural más compleja, desarrollada y estructurada, la cual se da las más de las veces de modo escrito. La dinámica de la formación de dichos géneros se ofrece como una absorción y reelaboración de los diversos géneros simples, los cuales se construyen en la comunicación discursiva inmediata. Dentro de los géneros ideológicos es que los géneros primarios adquieren su forma y carácter peculiares, entrando en un proceso de refracción o transformación y perdiendo su relación inmediata con la realidad. Así, un enunciado de la vida cotidiana insertado en una novela, ya no es interpretado como suceso de la vida cotidiana, sino como acontecimiento artístico. Lo que sucedió con diversas escuelas lingüísticas fue que orientaron unilateralmente su atención hacia los géneros primarios, vulgarizando el problema. En cambio, Bajtín arrojará luz sobre la correlación entre los dos tipos de géneros y sobre el proceso de configuración histórica de los mismos, para con ello, elucidar la naturaleza del enunciado que vuelve a poner sobre la mesa de discusión el complejo problema de la relación recíproca entre el lenguaje y la ideología. “El lenguaje –

³⁰³ Ibid., p. 250.

sostiene Bajtín— participa en la vida a través de los enunciados concretos que lo realizan, así como la vida participa del lenguaje a través de los enunciados.”³⁰⁴

El enunciado como entidad total no existe para la lingüística. El significado de una palabra está totalmente determinado por su contexto. Hay tantos significados para una palabra como contextos para su uso; pero la palabra a un tiempo no deja de ser una entidad simple. La multiaccidentalidad es lo que le da vida a una palabra, vida que desborda a la persona.

Todo enunciado, oral o escrito, primario o secundario, en cualquier esfera de la comunicación discursiva, es individual y por lo tanto puede reflejar la individualidad del hablante (o del escritor), es decir, puede poseer un estilo individual. Pero no todos los géneros son igualmente susceptibles a semejante reflejo de la individualidad del hablante en el lenguaje del enunciado, es decir, no todos se prestan a absorber un estilo individual.³⁰⁵

A cada época o período históricos dados de la vida verbal-ideológica, les corresponde uno o varios lenguajes en formación, como la creación de la palabra, que en los distintos estratos sociales posee un lenguaje determinado. Para toda edad, todo evento, se tiene su respectivo léxico, vocabulario, su lenguaje o sistema específico de acentos, mismos que varían en virtud del estrato en donde se desenvuelvan, ya sea el colegio, la universidad, como ambientes académicos, o la institución política, etc.

Los géneros literarios se muestran como los más productivos al destacar la figura de la persona y el estilo individual al formar parte del propósito mismo del enunciado. La poesía, empero despersonaliza los días en el lenguaje; en cambio la prosa al menos los aísla intencionadamente, les da representantes plasmados y los confronta de manera dialógica en los insolubles diálogos de las novelas (Vid., Bajtín, M. M., “La palabra en la novela”, p. 118). Menos favorecedores para la proyección de la individualidad son los géneros discursivos que huelgan de una forma estandarizada (v.g.: los documentos oficiales). A diferencia de los géneros literarios, el resto de las manifestaciones discursivas no llevan implícita la finalidad o la intención de develar el estilo individual.

En diferentes géneros pueden aparecer diferentes estratos y aspectos de la personalidad, un estilo individual puede relacionarse de diferentes maneras con la lengua nacional. El problema mismo de lo nacional y lo individual en la lengua es, en su fundamento, el problema del enunciado (porque tan sólo dentro del enunciado la lengua nacional encuentra su forma individual).³⁰⁶

³⁰⁴ Ibid., p. 251.

³⁰⁵ Idem.

³⁰⁶ Ibid., p. 252.

El estilo se incorpora como elemento en la unidad genérica del enunciado, está vinculado indisolublemente a determinadas unidades temáticas y a determinadas unidades composicionales. Las clasificaciones estilísticas que pudieran existir, resultan de una falta de comprensión de la naturaleza genérica de los estilos, por ese motivo hace falta un reconocimiento claro de los estilos de la lengua. Este problema se deriva posiblemente de la ausencia de una clasificación bien reflexionada de los géneros discursivos según las esferas de la praxis. La orientación de la lingüística y la filosofía del lenguaje hacia la palabra ajena, extraña, no es caprichosa, ni accidental; expresa el importante papel histórico que ha desempeñado la palabra extranjera en la formación de las culturas históricas. Portadora de civilización, cultura, religión y organización política (v.gr.: el papel de Roma y la Cristiandad para los pueblos bárbaros), la palabra extranjera se unió a las profundidades de la conciencia histórica de las naciones con la idea de autoridad, de poder, de santidad y de verdad. No obstante, el importante papel histórico desempeñado por la palabra extranjera fue incomprendido y con ello despreciado por la filosofía del lenguaje y la lingüística. La lingüística es el último residuo de su papel dominante y creador de cultura. La interpretación más afortunada de los sistemas de la lengua, de los estilos, de la lengua en la literatura, procederá del necesario reconocimiento de los cambios históricos entre los estilos de la lengua y los géneros discursivos, la elaboración aún pendiente de una historia de los géneros discursivos que refleje con mayor flexibilidad e inmediatez las metamorfosis de la vida social y verbal. Y esto toca igualmente a una posible historia de la filosofía sostenida en un relato histórico sobre el desarrollo de los géneros discursivos, pues, como reconoce Bajtín “los enunciados y sus tipos, es decir, los géneros discursivos, son correas de transmisión entre la historia de la sociedad y la historia de la lengua.”³⁰⁷ Nosotros añadiríamos que también alcanzan a la historia del pensamiento.

Empero, no se puede hablar con propiedad diciendo que la lengua se transmite superficialmente, los individuos no reciben una lengua pre-fabricada, no se hereda ni se adopta, sino que ingresan ellos a la corriente de la comunicación verbal ya existente, sólo ahí es donde comienza a operar su conciencia. La existencia de la palabra es excéntrica, vive fuera de sí, en su orientación al objeto, es imposible estudiarla concretamente si se le sustituye por su vivencia psíquica.

³⁰⁷ Ibid., p.254.

En cada época del desarrollo de la lengua literaria, son determinados géneros los que dan el tono, y éstos no sólo son géneros secundarios (literarios, periodísticos, científicos), sino también los primarios (ciertos tipos del diálogo oral: diálogos de salón, íntimos, de círculo, cotidianos y familiares, sociopolíticos, filosóficos, etc.). Cualquier extensión literaria por cuenta de diferentes estratos extraliterarios de la lengua nacional está relacionada inevitablemente con la penetración, en todos los géneros, de la lengua literaria, de los nuevos procedimientos genéricos para estructuras una totalidad discursiva, para concluirlos, para tomar en cuenta al oyente o participante, etc., todo lo cual lleva a una mayor o menor reestructuración y renovación de los géneros discursivos en los que se realizan los estratos. En su mayoría, éstos son diferentes tipos de géneros dialógico-coloquiales; de ahí resulta una dialogización, más o menos marcada, de los géneros secundarios, una debilitación de su composición monológica, una nueva percepción del oyente como participante de la plática, así como aparecen nuevas formas de concluir la totalidad, etc.³⁰⁸

El estilo está tan vinculado con el género, que podría decirse que se implican recíprocamente en la serie de sus transiciones, la transformación de uno significa la renovación radical del otro. Un problema metodológico aparece cuando se notan las divergencias y las convergencias entre la gramática y la estilística. Según Bajtín, ambas podrían converger y bifurcarse dentro de cualquier fenómeno lingüístico concreto. El objetivismo abstracto al tomar el sistema de la lengua y considerarlo como lo esencial de los fenómenos lingüísticos, desechó el acto de habla como algo individual. No obstante, la misma selección de una forma gramatical determinada por el hablante representa ya, para Bajtín, un acto de estilística, de toma de posición frente, a través de y en el discurso. Para el subjetivismo individualista lo esencial es el acto de habla, el enunciado. Pero, el subjetivismo también define este acto como algo individual y por lo tanto trata de explicarlo en función de la vida psíquica del hablante individual. Ambos tienen un *protos pseudos*, un compromiso atenuante con alguna ontología fundamental. Pero, la realidad es que el enunciado es un fenómeno social. Y la palabra entabla un círculo con una noción o imagen literaria o con la realidad solamente dentro del enunciado y a través del mismo. El objetivismo abstracto y sus presuposiciones son incapaces de proveer las bases para una comprensión correcta de la historia, y la lengua que, en definitiva, resulta un fenómeno puramente histórico.

Para que una enunciación tenga significación o fuerza socio-ideológica (intención, propósito, valor) debe estar relacionada con las demandas y los requisitos colocados por la naturaleza de una situación determinada, carácter por el cual también constituye la base actual de las decisiones a tomar y de las opciones a elegir dentro de la existencia social cotidiana. Tan sólo lo que ha adquirido valor social puede entrar al mundo de la ideología y

³⁰⁸ Idem.

tomar forma estableciéndose. Las relaciones dialógicas entre los enunciados únicamente pueden ser abordadas desde el enfoque translingüístico, esto es, cuando se las conciba como visiones del mundo, perspectivas o voces sociales, lo cual implica ya salir de los límites de la lingüística. De acuerdo con esto, cualquier enunciación o entonación debería entrar al horizonte social de valores de un grupo o clase social determinados, las condiciones socio-culturales que se agregan al complejo de la diversidad social. El enunciado es la realización social e individual concreta del lenguaje. Si Saussure presentó un modelo sincrónico para entender al lenguaje, Bajtín propondrá la comprensión del lenguaje como un proceso histórico social en el que la pluralidad discursiva es su principal atributo, la comprensión será leída desde ahora como diálogo, el límite entre la filosofía del lenguaje y el pensamiento humanístico general: la respuesta es, entonces, el acto del enunciado.

3. La responsabilidad discursiva. Palabra y enunciado.

La persona y el otro, son dos personajes activos en la procuración del eslabón translingüístico. El lenguaje en su viva concreción socioideológica y desde su naturaleza eminentemente contradictoria y combativa, no puede descansar para la conciencia individual, sino sobre las márgenes de lo propio y lo ajeno. De ahí que Bajtín nos llegue a hablar en textos ulteriores (Vid. “La palabra en la novela”, p. 121) de una cualidad semiajena en la palabra del lenguaje. Pues, la palabra llega a ser propia cuando el hablante la cubre con su intención, con su entonación, su acento propio, cuando la empuña asociándola a su centro volitivo-emocional, que en términos de la filosofía marxista del lenguaje, tendríamos que denominar: “su orientación semántica y expresiva”. La palabra se hace propia y se toma desde la lengua y el contexto ajenos, en la frontera con la neutralidad e impersonalidad del lenguaje. Así la persona captura su habla y la hace suya responsablemente. Sin embargo, el lenguaje no es un medio neutral que se convierta fácil o libremente en propiedad intencional del hablante, sino que está habitado ya siempre por intenciones ajenas. El lenguaje desborda a la persona que por su voluntad quiere poseer lo inapropiable. La palabra, como todo signo en general, es interindividual. No puede atribuirse al autor o al hablante únicamente. Tanto el autor como el oyente y otras voces

toman su derecho inalienable respecto a la palabra. Bajtín lo expone en los siguientes términos: “La palabra es un drama en que participan tres personajes [los tres corresponsables, autor o hablante, lector u oyente y personaje]. El drama se representa independientemente del autor y no es permisible proyectarlo hacia el interior del autor.”³⁰⁹ Para la palabra y para el hombre no existe nada peor y disminuido que la ausencia de respuesta, casi podríamos decir que su vida se juega en dar respuesta por su existencia.

Otra de las razones fundamentales por las que Bajtín reconoce en el problema de la naturaleza del enunciado y de los géneros discursivos una auténtica piedra de toque para rebasar las nociones reduccionistas acerca de la vida discursiva, es que el estudio del enunciado como unidad real de la comunicación discursiva nos llevará a comprender, de una forma más correcta, la naturaleza de las unidades de la lengua como sistema, esto es, la palabra y la oración.

Si para Humboldt la condición del pensamiento del hombre se traduce en la lengua, para otros investigadores como Vossler, es la función expresiva la que toma principal relevancia. Bajtín observa, a pesar de sus marcadas diferencias teóricas con estos autores, que existe un común denominador en sus postulados, ambos reducen la esencia de su enfoque lingüístico a la expresión del mundo individual del hablante, subestimando y desvalorizando la función comunicativa de la lengua, eliminando la función activa de otros participantes en la comunicación discursiva.³¹⁰ El lenguaje se encierra en la clausura del mismo sujeto y de su creatividad espiritual como individuo, derivando la necesidad del hombre para expresarse y objetivarse a sí mismo. La función del otro se simplifica en ser un oyente pasivo que recibe y comprende únicamente lo que tiene que decir el hablante, en lo que se puede ver también como una obvia relación de dominio asimétrica, autoreferencial, monológica, violenta y déspota entre el enunciado y el objeto hacia el que detiene y se vuelve. La lengua excluye otra parte que no sea ella misma, un hablante, y el objeto de su discurso. Como medio de comunicación, la lengua es vista accesoriamente. La naturaleza dialógica del lenguaje es solapada como un accidente más de la lengua. La colectividad lingüística no termina por fungir de manera esencial en la explicación racional de la naturaleza del lenguaje. La persona que oye y la persona que comprende son, para esta

³⁰⁹ Bajtín, M. M., *op. cit.*, “El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas”, p. 314.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 256.

lingüística, ficciones instrumentales, y nada más. Modelos que distorsionan el proceso multilateral y complejo de la comunicación discursiva. El esquema lingüístico de Saussure presenta a las dos partes, el hablante y el oyente, como compañeros de la comunicación discursiva, continúa siendo, empero, un esquema de los procesos activos del discurso en cuanto al hablante y de los procesos pasivos del discurso en cuanto a la recepción y comprensión del discurso.³¹¹

Bajtín no quiere en ningún momento negar la verdad del esquema saussuriano, amén de todo el proceso dirigido contra él. Efectivamente, los momentos de creación, recepción y participación pertenecen a determinados momentos de la realidad. Sin embargo, el filósofo ruso sí disiente con respecto a la ficción científica que se trata de presentar como una suerte de simulación de la totalidad real de la comunicación discursiva.

En efecto, el oyente, al percibir y comprender el significado (lingüístico) del discurso, simultáneamente toma con respecto a éste una activa postura de respuesta: está o no está de acuerdo con el discurso (total o parcialmente), lo completa, lo aplica, se prepara para una acción, etc. La postura de respuesta del oyente está en formación a lo largo de todo el proceso de audición y comprensión desde el principio, a veces, a partir de las primeras palabras del hablante.³¹²

Con lo anterior, se afirma el carácter de respuesta con que está cargada toda comprensión de un discurso vivo o un enunciado viviente, donde el oyente frente al espejo, atraviesa el haz de luz y se convierte en hablante, en actor de la palabra, acontecimiento del discurso. Quien a su vez responde por la vía del lenguaje, por su propia vida y la de los otros. La recepción pasiva del discurso significaría, para Bajtín, tan sólo un momento abstracto de la comprensión total y activa que no alcanza realización plena, sino hasta que se responde, cada comprensión implicaría una respuesta, y una respuesta que, además, es enunciada, haz de entonaciones y valores diversos. “La comprensión activa del oyente – acota Bajtín– se traduce, entonces, en una acción inmediata.”³¹³ Esta comprensión no es únicamente un *médium* pasivo a través del cual se altera la proyección de la palabra, sino que es circunstancia realizada y realizadora por la que se transforma la realidad y la palabra, es acto análogo al centro emotivo-volitivo que representa el acontecimiento de las

³¹¹ “Al separar la lengua del habla (*langue et parole*) –señala Saussure–, se separa a la vez: 1º, lo que es social de lo que es individual; 2º, lo que es esencial de lo que es accesorio y más o menos accidental. La lengua no es una función del sujeto hablante, es el producto que el individuo registra pasivamente; nunca supone premeditación, y la reflexión no interviene en ella más que para la actividad de clasificar.” De Saussure, Ferdinand, *Curso de Lingüística General*, 6ª ed, Losada, Buenos Aires: 1967 p. 57.

³¹² Bajtín, M. M., *op. cit.*, “El problema de los géneros discursivos”, p. 257.

³¹³ Idem.

personas. Aún habiendo un retraso o silencio, tarde o temprano acontecerá el resurgimiento en los elementos de lo escuchado y lo comprendido activamente, ya sea en la posterioridad de la palabra o en el comportamiento del oyente, en su actuar con y frente al enunciado.

Toda comprensión real y total posee un carácter de respuesta activa, es una fase inicial y preparativa de la respuesta. Así como el oyente, el hablante mismo tiene esa activa comprensión cargada de respuesta. El hablante demanda y quiere una determinada contestación, un consentimiento, un permiso, una participación, una objeción, un cumplimiento, un reproche, una resolución, etc. Estas formas adquieren expresión gracias a los géneros discursivos, *personificaciones sociales de la palabra*. “Todo enunciado –ha expresado Bajtín– es un eslabón en la cadena muy ampliamente organizada de otros enunciados.”³¹⁴ La ficción científica representa su esquema de comunicación como un momento abstracto de un acto real y total de comprensión, la ficción elude la totalidad concreta del fenómeno, debilitando así, el papel activo del otro en el proceso de comunicación discursiva.

El discurso puede existir en la realidad tan sólo en forma de enunciados concretos pertenecientes a los hablantes o sujetos del discurso. Los límites de cada enunciado (unidad de la comunicación discursiva) son determinados por el cambio de los sujetos discursivos. La alternancia de los hablantes determina históricamente las fronteras de cada enunciado. Bajtín cree que todo enunciado posee un “principio absoluto” y un “final absoluto”, antes del inicio están los enunciados de otros y después del final, los enunciados como respuesta de otros. El hablante cede la palabra al otro y esta respuesta regresa como comprensión activa, se termina un enunciado y nace el siguiente, en esta unidad la muerte y la vida se fusionan y luego se tensan como el arco y la lira, proviene de una motivación enunciativa y se dirige hacia una respuesta como continuación o como resistencia. Se trata del reconocimiento del acontecimiento de cada enunciación, de cada persona, de cada circunstancia concretas, el oyente o el hablante reales que intercambian papeles por el acto responsable con y hacia el otro.

El enunciado no es una unidad convencional sino real, delimitada con precisión por el cambio de sujetos discursivos y que termina con el hecho de ceder la palabra al otro, una especie de un *dixi* silencioso que se percibe por los oyentes [como señal] de que el hablante haya concluido³¹⁵

³¹⁴ Ibid., p.258.

³¹⁵ Ibid., p. 261.

En el diálogo real los enunciados de los dialogantes se sustituyen recíprocamente. Entre palabras y oraciones es imposible este vínculo real, se trata de unidades de la lengua que expresan tan sólo una gramática de la existencia y no las circunstancias y los actos bajo los cuales acontece la existencia. Se refieren, ante todo, al sistema hermético de la lengua, no son relaciones posibles al interior del enunciado mismo. La posibilidad de dichas relaciones se debe principalmente a que los enunciados que pertenecen a diferentes sujetos discursivos presuponen la existencia de otros miembros en una comunicación discursiva, en un evento dialógico. La abstracción gramatical no alcanza a asimilar las relaciones entre enunciados enteros. Pues, la oración es unidad de la lengua, a diferencia del enunciado que es unidad de la comunicación discursiva. La oración se ha definido como “una idea relativamente concluida que se relaciona de una manera inmediata con otras ideas, de un mismo hablante dentro de la totalidad de su enunciado, al concluir la oración, el hablante hace una pausa para pasar luego a otra idea suya que continúe o fundamente la primera.”³¹⁶ El contexto de la oración es el contexto del discurso de un mismo sujeto hablante, esta oración no se relaciona inmediatamente y autónomamente con el contexto de la realidad extraverbal y con los enunciados de otros ambientes, sino que se relaciona a través del enunciado en su acontecimiento o totalidad. Si el enunciado representa completud y conclusividad entonces, se puede enfrentar directamente con la realidad y con los enunciados ajenos, no le sigue una pausa razonada por el mismo hablante, no hay la toma de distancia que abstrae el momento, sino la vitalidad de la circunstancia por la que el enunciado acontece. El enunciado se delimita por el cambio de los sujetos discursivos, tiene un contacto directo con la realidad, con la circunstancia o situación extraverbal y con los enunciados ajenos, posee una plenitud de sentido y la facultad para determinar directamente la postura de respuesta del otro hablante. La oración, en cambio, no provoca esa respuesta, no carga con la responsabilidad que caracteriza a los hablantes-oyentes que son a su vez respondientes-actuales, sus atributos son tener una naturaleza gramatical, límites, conclusividad y unidad gramaticales. El enunciado es el umbral dialógico del acontecimiento, el espejo de la realidad y el refractor de la existencia y de las representaciones. Por ello no entra dentro de un estudio meramente lingüístico, para comprenderlo en su generalidad material es menester acudir a una filosofía del signo, lo antes sugerido como metalingüística o translingüística

³¹⁶ Ibid., p. 262.

descentrada del sujeto, pero reveladora de la(s) persona(s) y de su constitución interdiscursiva.

La gente no hace intercambio de oraciones ni de palabras en un sentido estrictamente lingüístico, ni de conjuntos de palabras, la gente habla por medio de enunciados, que se construyen con la ayuda de las unidades de la lengua que son palabras, conjuntos de palabras, oraciones, el enunciado puede ser constituido tanto por una oración como por una palabra, es decir, por una unidad de discurso, pero no por eso una unidad de la lengua se convierte en una unidad de la comunicación discursiva.³¹⁷

El sujeto discursivo o autor manifiesta en su obra la individualidad de estilo, de visión del mundo, en cada momento intencional de su obra. Esta individualidad genera una serie de fuentes internas específicas que distingue a la obra presente de otras creaciones relacionadas con ésta en el proceso de comunicación discursiva. “Una obra –asiente Bajtín– igual que una réplica del diálogo, está orientada hacia la respuesta del otro (otros), hacia su respuesta comprensiva, que puede adoptar formas diversas.”³¹⁸ La obra determina las posturas de respuesta de los otros al interior de otras condiciones complejas de la comunicación discursiva de una determinada esfera cultural. Así como el enunciado, una obra es vista como el eslabón en la cadena de la comunicación discursiva, con una se responde a algo o a alguien, y ese algo o ese alguien responden a la obra con otra obra.

El primer rasgo constitutivo del enunciado como unidad de la comunicación discursiva es el cambio de los sujetos discursivos que delimita al enunciado y que crea su materia determinada con relación a otros enunciados con él relacionados. Un segundo atributo es la conclusividad específica del enunciado. El cambio de los sujetos discursivos acontece por el hecho de que el hablante dijo o escribió todo lo que en un momento dado quiso decir o escribir. El primer criterio de la conclusividad del enunciado es la posibilidad de ser contestado³¹⁹, la posibilidad de tomar postura de respuesta en relación con el enunciado. Son tres los momentos en la totalidad orgánica de enunciado que determinan la posibilidad de la mentada respuesta: 1. El sentido agotado del objeto del enunciado. 2. La intencionalidad discursiva o voluntad del hablante. 3. Las formas genéricas de conclusión que posee todo enunciado.

³¹⁷ Ibid., p. 264.

³¹⁸ Ibid., p. 265.

³¹⁹ Nótese que la expresión “contestación” refiere a una comprensión activa y responsiva, como en un menos grado hace la expresión “interpretación” tan aludida por la hermenéutica moderna.

Los géneros discursivos nos son cedidos como la lengua materna, los denominamos antes del estudio teórico de la gramática. Los enunciados concretos que escuchamos y reproducimos en la comunicación discursiva efectiva con los seres que nos rodean. Aprendemos a hablar, aprendemos a hacer uso de los enunciados. La forma de la lengua es, más bien, asumida, por nosotros en la forma de los enunciados. “El sentido del enunciado – como señala T. Bubnova– se establece en virtud del sentido del enunciado anterior, y prefigura el sentido de otro enunciado posterior; es decir, el sentido de un enunciado concreto depende de una situación dialógica concreta.”³²⁰ Este acontecimiento de carácter eminentemente social y cultural se refiere a la participación de numerosos factores sociales e ideológicos entre los que encontramos: la posición social de los hablantes, la situación concreta del diálogo, el objeto de la conversación, las ideologías que puedan adoptar los hablantes, etc.

En general, las formas genéricas son más ágiles y elásticas, más libres que las formas lingüísticas. Por eso, y tal vez sólo en este sentido, sea posible hablar a partir de la filosofía de Bajtín y su círculo, de una metalingüística. Cuanto mejor dominamos los géneros discursivos, tanto mayor es la perfección con la cual realizamos nuestra libre intención discursiva.³²¹ La noción de la forma del enunciado total es lo que nos dirige en el proceso de la discursividad y no así el sistema de la lengua obligatoria para el individuo. Todo enunciado es una postura activa del hablante dentro de una u otra esfera de objetos y sentidos, dentro de una diversidad de centros volitivo-emocionales y, por supuesto, de otros enunciados.

La selección de los recursos lingüísticos y del género discursivo se define, ante todo, por el compromiso o intención que adopta la persona discursiva o el autor dentro de cierta esfera de sentidos. Hay una actitud subjetiva y evaluadora desde el único lugar y perspectiva volitivo-emocional del hablante, con respecto al contenido semántico de su propio enunciado que, por otra parte, valga mucho decirlo, entra en contacto con la otra persona y con el otro enunciado. “Un enunciado absolutamente neutral es imposible.”³²² La entonación expresiva pertenece al enunciado y no así, a la oración, ni a la palabra.

³²⁰ Bubnova, Tatiana, “El espacio de Mijail Bajtín: Filosofía del lenguaje, Filosofía de la novela” en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, tomo XXIX, num. 1, El Colegio de México, 1980, p. 89.

³²¹ *Ibid.*, p. 270.

³²² *Ibid.*, p. 274.

“Escogemos palabras según su especificación genérica.”³²³ Ya que el género incluye una expresividad determinada propia del género dado. La expresividad genérica de la palabra es impersonal, como lo son los mismos géneros del discurso.

Las palabras de la lengua no son de nadie, pero al mismo tiempo las oímos sólo en enunciados individuales determinados y en ellos las palabras no sólo poseen un matiz típico, sino que también tienen una expresividad individual más o menos clara fijada por el contexto del enunciado, individual e irrepetible.³²⁴

La palabra existe para el hablante como palabra neutra en la lengua que no pertenece a nadie, como palabra ajena que abandona el estadio de fetiche o de mercancía en el sentido marxiano del término. Llena de voces de los enunciados de otros, que pertenece a otras personas y como mi palabra, la palabra atravesada por mi expresividad y mi intencionalidad discursiva particular. La expresividad, sin embargo, no posee un dueño particular, no pertenece estrictamente ni a la palabra aislada, ni a nadie. Aparece como “una suerte de abreviatura de enunciado” o “como cierta posición valorativa del individuo.”³²⁵ La experiencia discursiva individual de cada persona se configura y desarrolla en una constante interacción con los enunciados individuales ajenos, un proceso de asimilación de palabras ajenas.

En cada época –enfatisa Bajtín– en cada círculo social, en cada pequeño mundo de la familia, de amigos y conocidos, de compañeros, en el que se forma y vive cada hombre, siempre existen enunciados que gozan de prestigio, que dan el tono; existen tratados científicos y obras de literatura publicística en los que la gente fundamenta sus enunciados y las que cita, imita o sigue. En cada época, en todas las áreas de la práctica existen determinadas tradiciones, expresas y conservadas en formas verbalizadas, obras, enunciados, aforismos, etc. Siempre existen ciertas ideas principales expresadas verbalmente que pertenecen a los personajes relevantes de una época dada, existen objetivos generales, consignas, etc.³²⁶

Si la oración llega a tener cierta entonación de cierto tipo, ésta será gramatical, mas no expresiva. Bajtín está oponiendo evidentemente, la expresión concreta o acontecimiento del signo enunciado con la abstracción gramatical del sistema de la lengua. En resumen, el enunciado, su estilo y su comprensión, se determinan por el aspecto temático, de objeto y de sentido, y por el aspecto expresivo, o sea por la actitud valorativa del hablante hacia el momento temático.³²⁷ La expresión se da bajo la forma de la respuesta, que no es solamente

³²³ Ibid., p. 277.

³²⁴ Ibid., p. 278.

³²⁵ Idem.

³²⁶ Ibid., p. 279.

³²⁷ Ibid., p. 280.

representación, es responsabilidad, creación de un autor que valora desde su lugar, flor y efluvio de emociones, conciencias y voluntades.

El objeto del discurso de un hablante, cualquiera que sea el objeto, no llega a tal por primera vez en este enunciado, y el hablante no es el primero que lo aborda. El objeto del discurso, por decirlo así, ya se encuentra hablado, discutido, vislumbrado y valorado de las maneras más diferentes; en él se cruzan, convergen y se bifurcan varios puntos de vista, visiones del mundo, tendencias. El hablante no es un Adán bíblico que tenía que ver con objetos vírgenes, aún no nombrados, a los que debía poner nombres.³²⁸

Todo enunciado, aparte de su objeto, siempre responde e irradia de una u otra manera a los enunciados ajenos que lo preceden. El objeto mismo del discurso del hablante se convierte ineludiblemente en un foro, el lugar único e irreplicable desde donde se encuentran opiniones, comentarios, demandas y aportaciones de los interlocutores directos o perspectivas o cosmovisiones, tendencias, teorías, etc. El auténtico lugar de cualquier acontecimiento, el acto de la vida como acto ético, el acto de la palabra como acontecimiento verbal, el acto de la creación como acontecimiento estético, el acto de la cognición como acontecimiento epistémico. Todas estas manifestaciones poseen una expresión verbal. “El enunciado –señala Bajtín– no está dirigido únicamente a su objeto, sino también a discursos ajenos acerca del mismo. [...] La actitud hacia el discurso ajeno difiere por principio de la actitud hacia el objeto, pero siempre aparece acompañando a este último.”³²⁹

Y repetimos lo que podría considerarse en la obra de Bajtín como un *díctum* de su filosofía del lenguaje y su filosofía del acto: *El enunciado es un eslabón en la cadena de la comunicación discursiva* y no puede ser separado de los eslabones anteriores que lo determinan por dentro y por fuera generando en él reacciones de respuesta y ecos dialógicos. Asimismo, estará relacionado con los eslabones posteriores. Contra la dialéctica y la fenomenología pura del espíritu aventurada por Hegel que sólo puede hablar del pasado y nunca del futuro, sólo de lo que ocurrió, y nunca de las proyecciones del porvenir, que para acabar pronto desde el principio, desde su nacimiento, muy jóvenes, son demasiado viejas para seguir viviendo, mueren, siendo ésta, la muerte, la señal de su ser. El enunciado proyecta y refracta la realidad, ésta no es nunca ella misma, se construye desde el principio teniendo en cuenta las posibles acciones de respuesta de los otros. El enunciado, está

³²⁸ Ibid., p.284.

³²⁹ Ibid., pp. 284-285.

destinado, siempre tiene una intencionalidad, se dirige a alguien. A diferencia del sistema de la lengua y de sus elementos, el enunciado tiene autor, un destino que es el texto y su enunciación el conducto activo o transporte cambiante por el que se refracta la realidad, el lenguaje por el que también las personas despliegan su libertad y su multiplicidad, y a través del cual también se reconocen como ellas y como otras. El destinatario del enunciado es más personal que impersonal, puede coincidir personalmente con aquél a quien responde el enunciado. El destinatario es a quien yo contesto y de quien espero una respuesta. “Al hablar, siempre tomo en cuenta el fondo aperceptivo de mi discurso que posee mi destinatario [...] todo esto determinará la activa comprensión-respuesta con que el reaccionará a mi enunciado.”³³⁰ A diferencia de los géneros discursivos, las unidades significativas de la lengua (palabras y oración) carecen del carácter destinado, no pertenecen a nadie y no están dirigidas a nadie. Carecen de toda actitud ante la palabra ajena. Un aspecto distintivo entre el sistema de la lengua y la comunicación discursiva resulta ser, entonces, el hecho de que el enunciado es expresión-creación verbal y la oración un reflejo abstracto e instrumental de la gramática, sin rostro, sin personalidad reales.³³¹

La palabra que es producida al interior de un complejo discursivo posee no sólo tema y significado, sino que expresa también un valor particular de juicio, un acento valorativo. El proceso de acentuación es, primordialmente, un asunto que forma parte del contexto evaluador a través del cual un enunciado se pronuncia. El significado de la misma palabra podría diferir dependiendo del terreno cultural y discursivo con que se articula. Los valores compartidos, las creencias y las diversas perspectivas asiduas a grupos sociales particulares

³³⁰ Ibid., p. 286.

³³¹ Debemos notar, a propósito, que el problema del significado semiótico o lingüístico ha sido igualmente ignorado por la actual disciplina lingüística ya sea por la adherencia acrítica a un positivismo estéril de corte epistemológico combinado con una concepción monológica del lenguaje instrumental. Se rechazará terminantemente la concepción atomista del lenguaje en la que la palabra solitaria significa directamente un objeto externo a través de las intenciones de un sujeto autónomo, como dejó expresado el legado teórico del racionalismo cartesiano. Se insistirá, más bien, en la significación ideológica como algo que pertenece a la enunciación como un todo. Los factores extraverbales, circunstanciales, contextuales o situacionales, deben ser tomados en cuenta y nunca perdidos de nuestras observaciones a la hora de comenzar cualquier estudio referente al lenguaje. La comprensión de un tema enunciativo debe ser activo para retomar al lenguaje como un proceso creativo-generativo. En el camino de la comprensión de una enunciación determinada, nosotros debemos ser capaces de poder dar respuesta a ella produciendo la propia. La comprensión de un uso lingüístico concreto sólo es posible en el espacio dialógico entre los actores responsivos, la carga de sentido de su enunciación no reside ni en la palabra ni en la oración, ni en la mente del receptor. Cada comprensión verdadera es en su naturaleza dialógica, porque evoca la responsabilidad que impera en la existencia del lenguaje, y en el lenguaje que da existencia, que construye y desconstruye.

son un factor de suma importancia a la hora de tocar el tema de la acentuación del signo. Estas creencias y valores están en constante movimiento y son determinados por la naturaleza histórica envolvente de las comunidades dadas. No se trata de valores consensuados o uniformes, sino de la continua divergencia de los intereses sociales dentro de las sociedades de clases, lo que garantiza asimismo una lucha general de acentos en cada dominio semántico. La palabra ajena se vuelve anónima, se desapropia. Ha acontecido en la historia de la lengua, un proceso paulatino parecido al que en la historia de la metafísica y de la ontoteología fue descrito por M. Heidegger como el “olvido del ser”. Los autores portadores de la palabra ajena han perdido la memoria sobre su posesión, es el proceso expuesto también como la monologización de la conciencia, el olvido de las relaciones dialógicas iniciales con las palabras ajenas, cosificación verbal en la que el yo posee la creencia egocentrista de que es el único que aparece como una personalidad creadora hablante y emisora, creencia del yo que relega todo lo demás fuera de él al banco de las condiciones externas accidentales de las cosas, como causas que provocan y determinan su palabra, reaccionando mecánicamente ante las cosas, cual estímulo externo que lo encuentra.

4. La interacción verbal como fenómeno filosófico y social.

Trataremos de explicar a continuación porqué se ha afirmado, por ejemplo a partir de los textos ulteriores de Bajtín durante las décadas que van de 1930 a 1950, que la interorientación dialogística de la palabra se convierte en el acontecimiento de la palabra misma que la anima y dramatiza internamente en todos sus momentos. “La comprensión mutua de centurias y milenios, de pueblos, naciones y culturas, está asegurada por la compleja unidad de la humanidad entera, de todas las culturas humanas, por la compleja unidad de la literatura humana.”³³²

El proceso comunicativo se manifiesta a través de la interacción dialógica entre los enunciados concretos, un fenómeno que envuelve además de los actos discursivos cara a cara, todas las formas de semiosis habidas y por haber. Voloshinov sugiere que cada enunciación es producida por un remitente concreto y está orientada hacia un receptor o

³³² Bajtín, M. M., *op. cit.*, “Hacia una metodología de las ciencias humanas”, p. 389.

destinatario real o presunto. Ambos interlocutores ocupan un lugar preciso entre las vastas relaciones sociales. “Las relaciones dialógicas –acota Batín– tienen un carácter específico, no pueden ser reducidas a relaciones lógicas (aunque éstas sean relaciones dialécticas), ni a relaciones puramente lingüísticas (sintáctico-composicionales). Sólo son posibles entre los enunciados enteros, entre diversos sujetos discursivos.”³³³ Se sostiene que estas mismas relaciones están organizadas jerárquicamente en términos de fuentes de poder asimétricas, ya sean simbólicas, culturales o políticas, además de los intereses sociales antagónicos involucrados. La interacción verbal se organiza por estratos, así como el orden sociopolítico está internamente diseñado. Los individuos, seres competentes y actores del conocimiento, aprenden en el camino de sus enunciaciones, variando siempre el grado de éxito, a adaptarse a las exigencias de una circunstancia social inmediata. Desde esta perspectiva, las formas comunicativas populares son marginadas, y los hablantes de grupos sociales subordinados son a su vez, motivados para impulsar un diferendo con respecto al lenguaje autoritario u oficial.³³⁴

³³³ Bajtín, M. M., *op.cit.*, “El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas”, p. 309.

³³⁴ El movimiento romántico, solventado por pensadores como W. Von Humboldt y Fichte, aunque revolucionario, es miembro por igual, de los quehaceres ominosos de la construcción logocéntrica del sujeto y cabe así en el subjetivismo individualista; constituye una reacción desestabilizadora contra la palabra extranjera y las categorías del pensamiento suscitadas por ella. Los románticos fueron los primeros filólogos de la lengua vernácula, los primeros que intentaron una reestructuración radical del pensamiento lingüístico, reforma que se sostenía en la experiencia con la lengua vernácula como el medio por el cual se originaban la conciencia y las ideas. El Romanticismo de este cuño también entendió al habla monologal como realidad última y como punto de partida para su pensamiento acerca del lenguaje. Para el subjetivismo individualista la categoría de la expresión es la más elevada y la más amplia en que puede incluirse el acto de habla. La expresión es algo que, habiéndose formado y definido de alguna manera en la *psiqué* de un individuo, es objetivada exteriormente para otros con la ayuda de ciertos signos externos.

Hay dos elementos en la expresión: eso interior que es expresable y su objetivación externa para otros o posiblemente para uno mismo. Cualquier teoría de la expresión presupone que lo expresable es proteico; es algo que de algún modo puede tomar cualquier forma y existir aparte de la expresión; que existe primero en una forma y luego cambia a otra. Presuponiendo cierto dualismo entre los elementos internos y externos, los primeros tienen primacía explícita ya que cualquier acto de objetivación se produce de adentro hacia fuera, sus orígenes son internos; el elemento externo puede adquirir real importancia sólo si se convierte en un vehículo de lo interno, si es la expresión del espíritu (Vid. W. von Humboldt , “fuerza del espíritu”, *die Geisteskraft*).

Los fundamentos idealistas, sobre los cuales se establecieron todas las teorías de la expresión, también permiten negar radicalmente la expresión, que deforma la pureza del elemento interno. La experiencia no organiza la expresión, sino la expresión a la experiencia, según Voloshinov, la expresión es lo que primero da a la experiencia su forma y especificidad de dirección. La expresión-habla es determinada por las condiciones reales de un habla determinada, principalmente por su situación social inmediata. La palabra se orienta hacia un destinatario, es un acto de dos caras; está tan determinada por quien la emite como por aquél para quien es emitida.

Producto de la relación recíproca entre hablante, oyente, emisor y receptor, cada palabra expresa el “uno” en relación con el “otro”. Una palabra es un puente tendido entre yo y otro. Acto fisiológico, caso en el que el hablante es el poseedor de la palabra. Pero la palabra como signo es un préstamo que toma el hablante del repertorio social de signos disponibles, la manipulación realmente individual de este signo social está totalmente determinada por las relaciones sociales. La situación social inmediata y el medio social más amplio determinan totalmente y desde adentro la estructura de un enunciado.

El pensamiento y el mundo interno de cada uno tiene su auditorio social estabilizado, que comprende el entorno en el cual se forman las razones, los motivos, los valores. Cuanto más culta sea una persona, más se acercará su auditorio interno al auditorio de la creatividad ideológica; pero, en cualquier caso, clase específica y época específica son límites que el ideal del destinatario no puede sobrepasar. La orientación de la palabra hacia el destinatario tiene muchísima importancia. En realidad, la palabra es un acto de dos caras. Está tan determinada por quien la emite como por aquel para quién es emitida.³³⁵

El acto de la palabra se puede ilustrar con la figura del espejo, con la cual ya Bajtín nos había descrito metafóricamente el problema de la constitución del sujeto; pues al igual que el actor, el hablante y el oyente, en la palabra acontece una relación recíproca entre ambos participantes, el emisor y el receptor. “Cada palabra –señala Bajtín/Voloshinov– expresa el “uno” en relación con el “otro”. Yo me doy forma verbal desde el punto de vista de otro, y en definitiva, desde el punto de vista de la comunidad a la que pertenezco.”³³⁶ La palabra, así como el lenguaje, es la condición de posibilidad de las relaciones dialógicas. Podemos decir en otros términos que las relaciones dialógicas presuponen siempre la presencia de una lengua, pero no existen en el sistema de la lengua. “La lengua, la palabra, son casi todo en la vida humana.”³³⁷ El enunciado es fruto del contexto y ya no una esencia natural, inherente a la palabra misma. La transposición de una palabra desde un contexto evaluativo a otro, resulta en una reevaluación del significado. Estas pronunciaciones cargan con universos semánticos divergentes. Tales valores y acentos, mismos que representan el vínculo entre el horizonte no hablado evaluativo y la palabra articulada, son producidos por medio de fenómenos tales como la entonación expresiva, el estilo, la inflección y el discurso oral indirecto (*skaz*). La acentuación diferencial del signo por los grupos sociales

³³⁵ Voloshinov, Valentín N., op. cit., *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, p. 108.

³³⁶ Idem.

³³⁷ Bajtín, M. M., op.cit., “El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas”, p. 310.

particulares con intereses y experiencias divergentes resulta en lo descrito por Voloshinov como la “lucha sobre el signo”.

Otra razón del agudo rechazo que inflinge el autor contra el subjetivismo es el depósito de una dislocación radical entre el mundo interno de la mente individual y el mundo externo de la comunicación lingüística. Tal dualismo, imagen de la historia de la filosofía como historia del dualismo del pensar occidental, es insostenible, porque las cualidades internas y externas de la expresión se componen por el material encarnado del signo.

El grado en que una experiencia es perceptible, distinta y formulada es directamente proporcional al grado en que está socialmente orientada. Con respecto al destinatario potencial, se distinguen dos extremos entre los cuales puede aprehenderse y estructurarse ideológicamente una experiencia: 1. Experiencia-yo, que tiende hacia el dominio y el exterminio. 2. Experiencia-nosotros, la diferenciación ideológica, el aumento de conciencia aparece en proporción directa a la firmeza y precisión de la orientación social, permite diferentes grados y tipos de estructuración ideológica. El diálogo es espejo de una lucha de clases comprendido aquél como aquella oposición de dos discursos en combate y unidad compartiendo un código, lucha de representaciones, lucha de conciencias y entre personas y creencias.³³⁸ La ideología conductual es la atmósfera del lenguaje interno y externo no sistematizado ni fijado que dota de significado a cada una de nuestras instancias de conducta y acción, y cada uno de nuestros estados conscientes. El centro organizador de toda construcción verbal, de toda experiencia, no está adentro sino afuera, en el medio social que circunda y del cual es parte el ser individual. El subjetivismo individualista tiene razón al afirmar que las hablas individuales son lo que constituye la realidad concreta y actual de la lengua, y que tiene efectivamente valor creativo para la lengua. No obstante, se equivoca al ignorar y no poder comprender la naturaleza social del habla y al intentar derivar el habla del mundo interno del hablante como expresión de ese mundo. La estructura del habla y de la verdadera experiencia que se expresa es una estructura social.

³³⁸ El individualismo es una forma ideológica especial de la “experiencia-nosotros” de la clase burguesa (clase aristocrática-feudal). La personalidad del hablante, tomada desde dentro, diríamos, resulta ser totalmente un producto de las interrelaciones sociales. Tanto la expresión externa como la experiencia interna son territorios sociales. Fuera de la objetivación exterior, de la corporización exterior en alguna materia particular, la conciencia es una ficción. La conciencia es un hecho objetivo y una tremenda fuerza social, no es un fenómeno supraexistencial y no puede determinar la constitución de la existencia.

Todo enunciado, por importante y completo que pueda ser, es sólo un momento en el proceso continuo de la comunicación verbal. Pero esa comunicación verbal continua, a su vez, no es más que un momento en el proceso generativo continuo y totalmente inclusivo de un agregado social. Y aquí surge un problema importante: el estudio de la relación entre la interacción verbal concreta y la situación extraverbal, tanto la situación inmediata como la más general, a través de la primera. [...] La comunicación verbal no puede comprenderse ni explicarse fuera de esta relación con una situación concreta.³³⁹

El intercambio verbal se vincula directa o indirectamente con otros tipos de comunicación. La palabra no se puede apartar de su proceso unificado de comunicación. La palabra es correlato de un acto, pero además un acto ella misma, cuya relación concreta con una circunstancia es inalienable. El acto verbal que es su comunicación, estará –como asiente Bajtín– siempre acompañada por actos sociales de carácter no verbal (v.g.: una ceremonia, un ritual, el trabajo ejecutado, etc). “El lenguaje adquiere vida y desarrollo histórico precisamente aquí, en la comunicación verbal concreta, y no en el abstracto sistema lingüístico de formas de la lengua, ni en la *psiqué* individual de los hablantes.”³⁴⁰ A partir de la comunicación verbal entablo amistad con los otros. Responder al ambiente, ser capaz de dar una respuesta al mismo, es el signo de la propia vida. La vida nos contesta como lo hace la imagen del espejo. Siempre distinta a sí misma a la par que el ser vivo, transita y se alimenta de las metamorfosis materiales de la existencia. Si una forma reacciona o tiene esa capacidad ante cualquier estímulo, se dice que está viva y que es amorosa. La capacidad de reacción o de interacción con el ambiente es una prueba de vida. El centro de la forma vida está en su posibilidad de dar respuesta por su existencia.³⁴¹

Aunque Bajtín también acepta que no es debido sobrevalorar la fuerza del lenguaje, de este modo nos comenta, y entra en cierta polémica con los miembros de su propio círculo de discusión en Nevel, en particular con V. N. Voloshinov:

El acontecimiento del ser singular y único y el acto ético que participa en él son por principio expresables, pero de hecho se trata de un problema muy difícil, de modo que la adecuación completa resulta inalcanzable, a pesar de ser siempre planteada.³⁴²

³³⁹ Voloshinov, V. N., *op. cit.*, p. 119.

³⁴⁰ *Ibid.*, pp. 119-120.

³⁴¹ Ésa lograría ser la explicación biologicista *grosso modo* de la responsabilidad ontológica. Friedrich Nietzsche en *La voluntad de poder*, fragmentos últimos de su gran proyecto filosófico inacabado, se ve tal como su educador Schopenhauer, tentado por aventurarse por el bosque de las pulsiones vitales del deseo y del poder, uno como actividad expresiva y trágica, el otro como la dolorosa cosa en sí que quiere dejar se ser querida, la medieval “amistad del sensualismo”. Cfr. *La voluntad de poderio*, EDAF, Madrid: 1981, p. 110.

³⁴² *Op. cit.*, “Hacia una filosofía del acto ético”, p. 39.

La idea del otro está presente en la palabra ajena, el principio ético es relativo, pero nunca se ausenta, da existencia, el acto es acontecimiento y configuración de quienes somos y lo que somos, lo cual debemos reafirmar: hay ser desde la exterioridad del signo, porque ser es dar respuesta, acontecer arquitectónicamente es develarse a partir de la creación verbal. La impronta de la palabra o discurso ajenos, que cambia nuestra propia palabra haciéndola bivocal, ambivalente y polisémica, convierte a su vez el lenguaje en zona de encuentro de valoraciones y a su vez en un encuentro erótico. *Amo la verdad, amo lo otro, amo lo que no soy yo, pero sé que a partir de su visión puedo alcanzar un horizonte más amplio y generoso de quién sea acaso yo.* Desde *Hacia una filosofía del acto ético*, se postula ya que el lenguaje es básicamente heterogéneo. La imagen de la palabra ajena queda plasmada como el discurso en el discurso, el enunciado al interior del enunciado, el discurso sobre el discurso, y el enunciado sobre el enunciado. El discurso referido se ejemplifica a través de la arquitectónica, donde queda señalado que la palabra entra en contacto con la palabra otra. Bajtín llama así la atención sobre la naturaleza equívoca e indecible del lenguaje. Se pone en suspensión la autoridad para reforzar la ficción en una práctica del lenguaje dirigida hacia la producción heterónoma, marcada autoral y finalmente, personal y pseudónima. Bajtín aparece como lector de su propia escritura, como crítico que desdibuja la autoridad absoluta del autor. El reconocimiento de lo social de la palabra como un concierto de voces que entra en conflicto recíprocamente connota la perspectiva bajtiniana acéntrica que determina el acto ético de la comprensión.

La tarea de la filosofía contemporánea será responder a la crisis del acto ético singular y generalizador en el mundo, procediendo a través de una fenomenología del mundo del acto ético. ¿Y podría ser tan sólo una descripción? Porque la primera filosofía que lleve a cabo la empresa de estudiar el acontecimiento del ser tal y como lo conoce el acto responsable no podría formar conceptos, postulados generales o leyes ministeriales de la conciencia acerca del mundo. Esta fenomenología que continúa siendo el anhelo del filósofo, no puede realizarse en solitario, como no hace ninguna auténtica fenomenología. El acontecimiento se describe de manera participativa, para que sea una auténtica descripción, no viciada por la pureza teórica y abstracta del acto ético. El mundo que acontece como acto no es

solamente el mundo de la dación del ser, no se trata de un solo objeto, ni de una única relación o rúbrica como lo dado “sino que siempre se presenta en virtud de lo planteado.”³⁴³

Para la semiótica de la que parte Bajtín, el lenguaje ha de definirse en términos dobles, se convierte al panorama lingüístico en una dualidad opositora. Bajtín parte del signo como unidad bilateral, y de la relatividad de los valores. El sistema lingüístico encierra un significante y un significado cuyo nexo debe ser reconocido como necesario. La división del signo implica que el “tú” está ya en el seno del discurso. La dialogía se presenta así como el acontecimiento de un encuentro entre el yo y el otro, el momento en que se constituye responsablemente la palabra. Explicado en otros términos se diría que “hay una duplicidad en el otro, tanto como en el signo, y una mutua correspondencia.”³⁴⁴ El alcance del sentido desborda los signos. La dialogía comprende el conocimiento como respuesta, como recepción activa del discurso del otro. La palabra es un signo, en la medida en que nos avisa de la presencia del ente con el mundo exterior y le indica a la conciencia que se enfrenta con ese mundo, primera visión de lo otro. Esta interdiscursividad le permite al sujeto orientarse en la relación con el mundo real. El diálogo es un acontecimiento discursivo, de interacción con las conciencias equitativas. En el universo discursivo la comprensión no significa algo pasivo y exacto de la duplicación de la vivencia del otro. Es, más bien, un traslado de la vivencia a un plano absolutamente distinto de valores, a una categoría nueva de valoración y figuración.

La interacción verbal es la realidad fundamental del lenguaje y el diálogo es sólo una de las formas de la interacción social. Todo enunciado es un momento en el proceso continuo de la comunicación verbal. La comunicación verbal continua es un momento en el proceso generativo constante e inclusivo de un agregado social. Aquí es donde irrumpe un problema, a nuestra consideración muy importante: el estudio de la relación entre la interacción verbal concreta y la situación extra-verbal. La palabra no puede divorciarse de su proceso unificado de comunicación eternamente generativo. En su relación concreta con una situación, la comunicación verbal está siempre acompañada por actos sociales de carácter no verbal. El lenguaje adquiere vida y desarrollo histórico precisamente aquí, en la

³⁴³ Ibid., p. 40.

³⁴⁴ Zavala, Iris, *op cit.*, p. 186.

comunicación verbal concreta, y no en el abstracto sistema lingüístico de formas de la lengua, ni en la *psiqué* de los hablantes.

En contraste con el racionalismo filosófico de los siglos XVII-XVIII, Bajtín y su círculo pensaron al sujeto consciente siendo constituido a partir de relaciones dialógicas. El sujeto es un ser dialógico. Así, podrá existir únicamente a través de su propia materialización al interior de los signos sociales e intersubjetivos. Como ya revisamos en el capítulo primero de esta investigación, Bajtín rechaza la noción moderna del sujeto presente en sí mismo, como si la realidad estuviera directamente disponible a nuestros sentidos, a este tipo de aseveraciones se les tachará de empiristas y superficiales. La conciencia individual no es el arquitecto de la superestructura ideológica, sino un terreno para el edificio social de los signos ideológicos. El corazón de cualquier material textual, consiste en una contradicción elemental, una tensión entre dos polos, entre el sistema sígnico formal, el cual es repetible y reproducible, y la implementación actual de una enunciación particular, singular e irrepetible, dentro de un espacio social y un tiempo histórico concretos. Este polo, una de las principales características del discurso, emerge como respuesta al contexto relevante, es un índice de la sensibilidad que cualquier hablante debe disponer en el acto de su enunciación, con respecto a la situación social inmediata y al abanico de circunstancias socio-históricas.

No hay nada en la estructura de la significación de lo que pudiera decirse que trasciende el proceso generativo, que es independiente de la expansión dialéctica de la esfera social. La sociedad en proceso de generación expande su percepción del proceso generativo de la existencia. Nada hay en ésta de lo que pudiera decirse que es absolutamente fijo. Y así ocurre que el significado –un elemento abstracto, idéntico a sí mismo– es incluido en el tema y expulsado por las vivientes contradicciones del tema, para retornar en la forma de un nuevo significado con fijeza y autoidentidad momentánea, como antes.³⁴⁵

Comprender un enunciado de otra persona significa orientarse con respecto a él, encontrar su lugar correcto en el correspondiente contexto. Toda comprensión verdadera tiene naturaleza dialogal, como es la naturaleza de la palabra, bajo la influencia de la palabra-respuesta que se anticipa. La palabra viva del habla cotidiana está orientada directamente a la palabra-respuesta del porvenir, del oyente que se refracta y transforma en hablante, bajo la responsabilidad de su llegar a ser y de su acontecer concreto. El significado corresponde a una palabra en su lugar entre hablantes, es decir, el significado se

³⁴⁵ Voloshinov, Valentín N., op. cit., *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, p. 133.

realiza sólo en el proceso de la comprensión activa y responsiva.³⁴⁶ Cada elemento de un enunciado tiene un significado y un valor también. La fusión entre el significado y la forma, entre el significado y el significante, no es natural, sino el resultado de condiciones y acontecimientos socio-históricos específicos y sus determinaciones. Como la significación puede ser también y todavía frágil y precaria, durante cualquier período de desorden social o político, los significados comúnmente imbricados son vertidos y manipulados en el fluir de la corriente dialéctica del lenguaje que regresa en su momento al principio. Éste es el centro del fenómeno ideológico en el sentido crítico o negativo para el círculo de Bajtín, es decir, que cualquier clase dominante, concomitante a su interés general de centralizar y unificar el mundo social, intentara arreglar el significado y univocalizar al signo, funcionando como clausura ideológica u homofonía. En este sentido negativo, cualquier práctica discursiva es ideológica si se proyecta como naturaleza y no como cultura. El intento de inyectar al signo el carácter externo es denominado por Bajtín como “palabra autoritaria”, “palabra sagrada”, “palabra poética”, “palabra directa”. El deseo autoritario para silenciar los ecos dialógicos y la esfera viviente de la heteroglosia. Esta palabra autoritaria se rehúsa a participar en el contacto dialogizante, huye de la palabra ajena. La palabra removida del diálogo no puede ser respuesta de un conflicto, sólo puede ser citada por vinculantes pero no vincular, retarda el pensamiento y la experiencia de la vida. Por ejemplo, a diferencia de la filosofía de la retórica, la filosofía de la palabra y la lingüística modernas se han abandonado en la pasividad de la comprensión de la palabra sobre el plano preferentemente del lenguaje general, de la comprensión neutral de la expresión.

Al formarse en la atmósfera de lo ya dicho, la palabra al mismo tiempo se determina por la no expresada todavía, pero ya necesaria y anticipable, palabra-respuesta. Así ocurre en todo diálogo

³⁴⁶ Cfr. Bajtín, M. M., *Problemas de la poética de Dostoievski*, trad. Tatiana Bubnova, F.C.E, México: 2003. 400 p.: “La pluralidad de voces y conciencias independientes e inconfundibles, la auténtica polifonía de voces autónomas, viene a ser, en efecto, la característica principal de las novelas de Dostoievski [...] desde el punto de vista de una visión consecuentemente monológica y de la correspondiente comprensión del mundo representado y del canon monológico de la estructura novelesca, el mundo de Dostoievski puede parecer caótico y la estructura de sus novelas un conglomerado de materiales heterogéneos y de principios incompatibles. Y sólo a la luz de la finalidad artística principal de Dostoievski puede ser comprendido el carácter profundamente orgánico, lógico e íntegro de su poética. A Dostoievski le interesa el héroe no como fenómeno de la realidad que posea rasgos típico-sociales y caracterológicamente individuales, definidos y firmes, ni como una imagen determinada, compuesta de atributos objetivos con un sentido unitario que en su conjunto contestarían la pregunta: ¿quién es? No, el héroe le interesa en tanto que es un punto de vista particular sobre el mundo y sobre sí mismo, como una posición plena de sentido que valore la actitud del hombre hacia sí mismo y hacia la realidad circundante. El héroe de Dostoievski no es sólo la palabra acerca de sí mismo y de su entorno más próximo, sino también la palabra acerca del mundo; el héroe no es solamente un ser conciente, sino un ideólogo.”

vivo. Todas las formas retóricas, monológicas por su construcción composicional, están orientadas al oyente y a su respuesta. Por lo general, consideran incluso esta orientación al oyente como la principal particularidad constitutiva de la palabra retórica. [...] El diálogo cotidiano y la retórica se caracterizan por la consideración abierta y composicionalmente expresada del oyente y su respuesta. [...] La comprensión de respuesta es la fuerza esencial que participa en la formación de la palabra y, además, una comprensión activa, perceptible por la palabra como la oposición o el apoyo que enriquece a ésta.³⁴⁷

El sentido no es una categoría cuantificable lingüísticamente, ahí donde la palabra revela sus significaciones sólo en contexto. Tal como la ideología, el sentido sólo es identificable, pero no porque el discurso no tenga fronteras, sino porque el discurso es en sí mismo una frontera, un límite, una condición de posibilidad. El discurso es una frontera porque se trata de una instancia dialogizada en la que múltiples conciencias, provenientes de diversos horizontes, confluyen para constituir una coyuntura determinada sociopolifónica, en la que el sujeto siempre toma posición. Así como ninguna voz singular sólo puede constituir la polifonía, ninguna perspectiva puede ser adecuada para la aprehensión y la comprensión del objeto. Es de asombrarse la adolescencia de la filosofía del lenguaje y de la lingüística modernas cuando se supieron orientadas con preferencia al estado condicional artificial de la palabra abstraída del diálogo, lo cual era tomado con toda naturalidad, como si la esencia de la palabra estuviera limpia de cualquier atmósfera social, considerándola sobre el monólogo que predominaba en su definición. Al diálogo se le registraba tan sólo como la forma composicional de la configuración del discurso, pero la propia dialogicidad interna de la palabra era tomada por alto, su estructura y su conceptualidad y expresividad eran elementos totalmente ignorados por el estudio moderno del lenguaje. No obstante, –nos dirá Bajtín– “la palabra nace en el diálogo como su viva réplica, se forma en una interacción dialogal con la palabra ajena en el objeto. La concepción del objeto por la palabra también es dialogística.”³⁴⁸ La verdad del discurso es activa, su vida se traduce como la concreta y activa comprensión de sí misma en lo otro. La respuesta es el principio activo del discurso –como bien afirma Bajtín– “crea el terreno para la comprensión, la preparación activa e interesada para ella. La comprensión madura sólo en la respuesta. [...] La una es imposible sin la otra.”³⁴⁹ Por igual, la réplica de cualquier diálogo real, que es una parte integral y orgánica del conjunto discordante de la

³⁴⁷ Bajtín, M. M., “La palabra en la novela”, p. 107.

³⁴⁸ Bajtín, M. M., “La palabra en la novela”, p. 106.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 109.

naturaleza dialógica de la palabra, lleva una doble vida: se conforma e interpreta desde el contexto de todo el diálogo, el cual se construye por expresiones propias y ajenas, las perspectivas del hablante, así como las del interlocutor.³⁵⁰

5. Otro giro copernicano. La palabra en la vida y la vida en la palabra.

Bajtín ha señalado en *Problemas de la poética de Dostoievski*, (1981: 366-7) lo que podría considerarse como un nuevo giro en la reflexión filosófica y estética: La novela es la expresión de una percepción galileana del lenguaje, una visión que niega el absolutismo de un lenguaje singular y unitario, que se rehúsa a conocer su propio lenguaje como un sol verbal y un centro semántico del mundo ideológico. Lo que hace la novela, la obra en vida, es iniciar un descentramiento verbal y semántico del mundo monológico, una indigencia lingüística de la conciencia literaria, que no posee más la unidad del *médium* lingüístico para contener el pensamiento ideológico. A continuación analizaremos esta tesis.

Para Bajtín, Dostoievski a través de su novela estaría realizando un movimiento análogo al kantiano y al copernicano con la revolución científica y epistemológica, respectivamente, ahora emprendiendo una revolución translingüística y literaria, llevando el autor ruso en su escritura la atención al héroe, es decir, al ideólogo y a la formación social y material de la cual parte.³⁵¹ Nosotros creemos que la novela fungiría el papel de puente entre la concepción fenomenológica de la filosofía del acto ético y la concepción sociológica de la filosofía marxista del lenguaje, el eslabón entre la persona y la palabra, es

³⁵⁰ Ibid., p. 111.

³⁵¹ Kant, Immanuel, op. cit., *Crítica de la razón pura*, prólogo a la segunda edición, p. 23. Podemos decir que a Kant le había quedado aún pendiente, incluso después de haber sido negado a la razón especulativa todo adelanto en el terreno suprasensible, si no se encuentran datos en su conocimiento práctico para determinar aquel concepto racional y trascendente de lo incondicionado, y sobreponer, de ese modo, según el anhelo de la metafísica, los límites de toda experiencia posible con el conocimiento *a priori*, aunque sólo desde una perspectiva práctica. A decir del filósofo de Königsberg, con este proceder de la razón especulativa, siempre se ha dejado el espacio para una ampliación, se tiene justo la libertad para consumarlo. La revolución copernicana promete otra transfiguración ulterior. Como afirma Kant, las leyes centrales de los movimientos de los cuerpos celestes proporcionan completa certeza a lo que Copérnico tomó, inicialmente, como simple hipótesis, y demostraron, a la vez, la fuerza invisible que liga la estructura del universo (la atracción newtoniana). Dicha atracción se hubiera mantenido para siempre sin descubrir si Copérnico no se hubiera aventurado a indagar, de modo opuesto a los sentidos, pero verdadero, los movimientos observados, no en los objetos del cielo, sino en su espectador. Tentativa de transformar el procedimiento hasta ahora empleado por la metafísica, el pensamiento monológico y hegemónico, efectuando en el mismo pensar como una entera revolución de acuerdo con el ejemplo de los geómetras y los físicos, de los escritores, los novelistas y los fabulistas, de la creación popular, la tarea principal de toda crítica de la razón pura.

decir, la encarnación misma de la responsabilidad. Considerando que “la novela –como bien apunta T. Bubnova– no es un texto abstracto e inamovible, sino un proceso discursivo abierto y en movimiento activo en el que participan varios sujetos (a través del sujeto principal que es el autor); es decir, sujetos determinados ubicados socialmente.”³⁵²

5.1 La fiesta dialógica. El prisma de la novela.

Cada texto reformula el sentido profundo de la modernidad, que desplaza y asume la autoridad del pasado. La novela es mejor comprendida como una diversidad de tipos sociales de discurso o lenguajes organizados en términos de un sistema artístico estructurado, porque las voces del héroe y del otro, evocan la presencia del sujeto hablante, la persona que toma la palabra es una y a su vez varias. Es interesante remarcar que en esta etapa de sus investigaciones Bajtín no ocupaba todavía la noción de “sujeto discursivo”; en su lugar, usaría los conceptos de *narrador*, *protagonista*, *personaje*, *autor*.³⁵³ En los cuatro ensayos que se encargó de editar Michael Holquist, vertidos en el libro intitulado *La imaginación dialógica*,³⁵⁴ se han hecho patentes dos líneas de la investigación bajtiniana. Por un lado, la teorización del modo en que la heteroglosia trabaja en la novela y en el mundo social a lo largo de la evolución lingüística; y por el otro, la implementación de un paradigma de la poética del discurso prosístico, concentrándose en las características de los subgéneros particulares de la novela. Aunque sea realmente otro el tema que consideramos como guía en la problematización de la filosofía del lenguaje. La crítica intrincada sobre las variadas posturas teóricas y artísticas que han servido para legitimar la centralización y jerarquización de lo que denominará Bajtín “la esfera de la palabra ideológica”. El significado lingüístico de la manifestación acontecida en la palabra halla su comprensión sobre el escenario del lenguaje, el fondo de la expresión. La verdad de la palabra, en cambio, se entiende sobre el trasfondo de expresiones ajenas concretas acerca de un mismo tema, sobre el fondo de puntos de vista y valoraciones divergentes. Por ello el estudio de la

³⁵² Bubnova, Tatiana, “El espacio de Mijail Bajtín: Filosofía del lenguaje, filosofía de la novela” en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, tomo XXIX, num. 1, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, El Colegio de México, México: 1980, pp. 88-89.

³⁵³ Idem.

³⁵⁴ Bakhtin, M. M., *The dialogic imagination four essays by M. M. Bakhtin*, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist, University of Texas Press, Austin: 2004.

palabra no ha sido una actividad sencilla, dada la naturaleza polifónica de su objeto. La lógica de la historia literaria no es la repetición de formas idénticas, sino la renovación mediante enunciaciones estilísticamente irrepetibles. La reacentuación supone retomar la palabra en su coloquio anterior y restituirle su responsabilidad. Es la historia individual y colectiva de algo inacabado. Así, la historia del hombre es paralela a la de su creación, su imaginación artística, lingüística y ética.

El elemento primero para el hombre es la palabra. En lugar de *homo sapiens*, deberíamos hablar primero de un *homo ludens* y de un *homo loquis*. La complejidad del diálogo puede estudiarse en la representación y la responsabilidad de la palabra y en su dialogía interior, que encontramos en los géneros del discurso secundarios de la literatura y especialmente en el género de la novela, en virtud de que en él es posible apreciar aspectos del diálogo que los géneros del discurso primario no revelan. Como opina Bajtín “Dostoievski realizó una especie de pequeña revolución, al estilo de Copérnico, al convertir el momento de la definición propia del héroe en aquello que había sido la definición conclusiva y cerrada del autor.”³⁵⁵ La visión artística estaba dominada por la visión del autor, este fenómeno dio un vuelco con la poética de Dostoievski, desplazando la omnipresencia del autor.

Bajtín ha señalado el modo en que desde la temprana adquisición del lenguaje y a lo largo de la vida, el hombre se inicia como un ser social y se desarrolla como tal construyendo su individualidad a partir del otro, de las acciones y del discurso del otro, para continuar con ésta, una íntima y compleja relación. Asimismo la palabra es comprendida como un acto de creación verbal de carácter originariamente social. “La forma y el contenido están unidos en la palabra, entendida como un fenómeno social en todas las esferas de su vida y en todos sus momentos, desde la imagen sonora hasta los más abstractos estratos de sentido.”³⁵⁶ La realidad viviente y dinámica del lenguaje no puede comprenderse a partir del estudio de la palabra directa y con base en una lingüística que hace abstracción de la dialogía interna de la palabra concreta y materialmente orientada, específicamente entonada. Ahora cabe mencionar que dentro de los escritos que van de los años 1930 a 1950 tendrá ocasión la incorporación explícita del concepto “heteroglosia”

³⁵⁵ Bajtín, M. M., op. cit., *Problemas de la poética de Dostoievski*, p. 76.

³⁵⁶ Bajtín, M. M., “La palabra en la novela” en *Problemas literarios y estéticos*, Arte y Literatura, La Habana: 1986, p.83.

mismo que como hemos ya revisado [*supra*] había tenido sus raíces desde textos anteriores dedicados a la filosofía del lenguaje.³⁵⁷

En general, esta fase de los estudios bajtinianos está profundamente marcada por un giro desde la orientación fenomenológica de *Hacia una filosofía del acto ético* y *Problemas de la poética de Dostoievski* hasta los tempranos ensayos sobre la arquitectónica, período que ha sido descrito incluso como histórico-literario. A continuación departiremos acerca de esta transición, concentrando nuestra atención en el texto *La palabra en la novela*, el cual consiste *grosso modo* en un complejo y extremadamente sugestivo tratado que contiene algunas de las más lúcidas y penetrantes, por no decir incisivas, observaciones críticas de Bajtín referentes a la dinámica de la lucha discursiva en la sociedad contemporánea. Demos pie a la historia de este combate.

Las combinaciones particulares de las formas sociolingüísticas derivan en diferentes géneros literarios. La orientación y naturaleza dialógica de la palabra halla su más prístina y profunda manifestación en la “artisticidad prosaica especial”, expresión más completa que nace en la novela. Bajtín concentrará su atención en dilucidar las distintas formas y los diversos grados de orientación dialogizada de la palabra y sus posibilidades artístico-prosaicas específicas relacionadas con ellos. Nuestro pensador se ha percatado de que la escisión entre el estilo y el lenguaje de género ha llevado, en la gran mayoría de los casos, a emplear un criterio preferencial en lo que toca al estudio del estilo, pues se ha privilegiado el modo individual y directo sobre el todo social fundamental, que como él mismo afirma es ignorado descaradamente.³⁵⁸ En el capítulo intitulado *La estilística contemporánea y la novela* el autor ruso comenta azorado que hasta el siglo XX no había surgido una propuesta sólida que abarcara los problemas de la estilística de la novela, que partiera del reconocimiento de la peculiaridad estilística de la palabra y su inserción viva en la novela. La palabra salía del contexto monológico en el que se determinaba respecto a su objeto y respecto a las demás palabras de su mismo contexto. Entraba en el contexto de la palabra que la representaba, en la interacción verbal con el autor que la objetiva y la expresa en todas sus variantes.

³⁵⁷ Valga tener presente que no mucho después de la publicación de su estudio sobre Dostoievski, Bajtín fue arrestado por actividades “antisoviéticas” y sentenciado a cinco años de exilio en la remota provincia de Kazajastán, terminando su estancia en un suburbio de Moscú en 1940.

³⁵⁸ Cfr. Bajtín, M. M., *op. cit.*, “La palabra en la novela”, p. 83.

Durante mucho tiempo, la novela sólo fue objeto de análisis abstracto-ideológico y de valoración publicística. Las cuestiones concretas de la estilística se obviaban totalmente, o se consideraban de paso y sin principios: la palabra artístico-prosaica la entendían como poética en el sentido estrecho, y le aplicaban de modo no crítico las categorías de la estilística tradicional (con su base: la teoría de los tropos), o se limitaban sencillamente a las caracterizaciones valorativas “vacías” del lenguaje –“expresividad”, “figuración”, “fuerza”, “claridad”, etcétera– sin incluir en estos concepto ningún sentido estilístico definido y reflexionado.³⁵⁹

Los alcances de la tradición han colmado su satisfacción con una descripción de las idiosincrasias estilísticas de un autor o escuela literaria dados. Pero, desde la perspectiva de Bajtín, esto puede estar omitiendo importantes cualidades de la creación verbal, porque asume o presupone que el autor es responsable por toda la creatividad ideológica y constituye el epicentro del significado lingüístico.³⁶⁰ A pesar del interés que pareció sobresalir al menos a fines del siglo XIX en oposición al análisis abstracto-idealista, sobre la temática concreta perteneciente a la habilidad de los artistas en la prosa y una atención relativa a los problemas técnicos materiales en la novela y en la narrativa en general, la atención se abandonó en los problemas de la composición, adoleciendo todavía de un punto de vista que partiera de principios y, a su vez, defendiera lo concreto y circunstancial de las singularidades de la vida estilística de la palabra en la novela. Se ha pretendido colocar a la novela como un producto más del egoísmo burgués, lo cual es descartado por Bajtín desde un comienzo, argumentando que la creatividad del autor es secundaria con respecto a la incorporación sincrética de la heteroglosia social en la forma novelística. “La fetichización del autor –señala Gardiner– tiene otra ramificación más ominosa: para Bajtín, no es otra cosa que una expresión ideológica de fuerzas que se posicionan hegemónicamente para unificar el mundo social.”³⁶¹ Tal y como los sistemas teórico-abstractos olvidaron al acontecimiento en su particular modo de ser, en su despliegue material e irreplicable, asimismo, se continuó concibiendo al lenguaje desde observaciones valorativas casuales, como si formara parte del espíritu tradicional, que por un lado se mantenía a distancia en las repercusiones que pudiera tener sobre la verdadera esencia de la prosa artística. La palabra en la novela era considerada como “un medio extraartístico carente de una elaboración estilística especial y peculiar.”³⁶² Así, le era negado cualquier valor artístico, pues a la palabra se la obviaba como falta de una formalización puramente poética. Lo

³⁵⁹ Ibid., p. 84.

³⁶⁰ Vid., Gardiner, Michael, op. cit., *The dialogics of critique...*, p. 34.

³⁶¹ Idem. (la traducción es nuestra)

³⁶² Bajtín, M. M., op. cit., “La palabra en la novela”, p. 85.

artístico y lo no artístico eran campos diferenciados y herméticamente concebidos. Ya en el siglo XX, la valoración y el estudio de la novela y de la palabra prosaica en la novela empiezan a darse a sí mismos un lugar ligeramente predominante en la estilística. La especificidad del género comienza a inquietar por sus rasgos peculiares frente a la poesía, sin embargo estos análisis concretos y pretendidos enfoques de principios evidenciaron a todas luces que todo el inventario de categorías de la estilística tradicional y que formaban parte de la propia concepción de la palabra poética y artística de su tiempo, estaban lejos de coincidir prácticamente con la realidad de la palabra en la novela. Importante dato para Bajtín, pues a partir de aquí se revelaría la estrechez de dicho pensamiento estilístico y su pobreza de correspondencia entre la palabra y las esferas de la vida artística a la que pertenecía la misma.

Todas las tentativas de análisis estilísticos concretos de la prosa novelística se desviaban hacia las descripciones lingüísticas del lenguaje del narrador o se limitaban a la separación de algunos elementos estilísticos de la novela, reductibles (o sólo aparentemente reductibles) a las categorías tradicionales de la estilística. Tanto en uno como en otro caso, el conjunto estilístico de la novela y de la palabra novelística se les escapaba a los investigadores.³⁶³

La conceptualización del texto literario como un sistema cerrado, esto es, un monólogo autoral autosuficiente, en la contraparte literaria de la construcción ideológica o teórica del lenguaje como una entidad estable y monolítica. Para Bajtín, son una serie de movimientos filosóficos, literarios y lingüísticos, los que en conjunción y coperteneciéndose unos a los otros, desde la poética aristotélica hasta el estructuralismo saussuriano han contribuido a reificar y conservar los procesos centralizadores del lenguaje. Sin embargo, la verdad de la novela se juega como un fenómeno multiestilístico, en combate consigo mismo, discordante y polifónico, asevera Bajtín.³⁶⁴ Generalmente, el conjunto de la novela se descompone en cinco unidades heterogéneas estilístico-composicionales que al ingresar al campo de la novela, se conjugan a partir de un sistema artístico determinado, subordinándose a la unidad estilística hegemónica del conjunto, por lo cual el reconocimiento particular de cada unidad y su identificación con el todo resulta imposible: 1. La narración literario-artística abiertamente autoral; 2. La estilización de las distintas formas de narración oral corriente (esto es, el relato); 3. La estilización de las diferentes formas de narración escrita y corriente semiliterarias (a saber, los diarios, las

³⁶³ Ibid., p.86.

³⁶⁴ Idem.

bitácoras, las cartas, etc.); 4. Las diversas formas del discurso autoral y literario extraartístico, en donde se incluirían los razonamientos morales, filosóficos y científicos, la declamación retórica, las informaciones protocolares, etc. y finalmente, 5. El habla estilísticamente individualizada de los héroes.

Según esta interpretación, lo que caracterizaría estilísticamente al género de la novela tiene que ver con la interacción entre las mencionadas unidades, subordinadas pero relativamente autónomas, participando, en ocasiones de diferentes lenguajes, en la unidad suprema del conjunto. El lenguaje de la novela es entendido como un sistema del lenguaje, en donde cada elemento del mismo está determinado aproximadamente hacia la unidad estilística subordinada, en la que entrarían directamente el habla individualizada del héroe, el relato costumbrista del narrador, etc. El estilo del conjunto se refleja como elemento congregador, en la unidad estilística más cercana, revelando la conformación y manifestación del sentido único en el todo. El estilo del todo comparte su unidad general con el acento particular de cada elemento dado lingüística y estilísticamente.

La novela es la variedad social de lenguas artísticamente organizada; a veces es un plurilingüismo y una polifonía individual. La estratificación interna de un lenguaje nacional único en dialectos sociales, maneras grupales, argots profesionales, lenguajes de géneros, lenguajes de generaciones y edades, de tendencias, de autoridades, de círculos y modas fugaces, de jornadas y hasta de horas sociopolíticas (cada jornada tiene su consigna, su vocabulario, sus acentos), toda esta división interna de cada lengua en cada momento dado de su existencia histórica es una premisa indispensable del género de la novela: con la diversidad social de lenguas y la polifonía individual que se desarrolla sobre su terreno, la novela crea sus temas, el mundo objetivo-conceptual que representa y expresa. El discurso autoral, el lenguaje de los narradores, los géneros suplementarios, el habla de los héroes, sólo constituyen esas unidades compositivas fundamentales con ayuda de las cuales la diversidad de lenguas se introduce en la novela; cada una admite una diversidad de voces sociales y una variedad de nexos y correlaciones entre ellas (siempre dialogizadas en uno u otro grado).³⁶⁵

5.2 Un dialogismo primario. Sociología y ontología de la palabra.

Según Bajtín la especificidad de la novela reside precisamente en esta particularidad, el movimiento del tema por los lenguajes y hablas, su fraccionamiento en el flujo de la diversidad social de lenguajes y su dialogización. El concepto mismo de “lengua única” es expresión histórica de los procesos de unificación y centralización del lenguaje, de sus fuerzas centrípetas o influencias socioeconómicas y políticas. Los lenguajes sociales

³⁶⁵ Ibid., p. 87.

construyen la multiplicidad discursiva. Es importante hacer énfasis en el hecho de que es desde su pensamiento sobre la novela, como un género literario, que Bajtín descubre esta característica genética del lenguaje. La pluralidad discursiva que había atravesado los géneros orales menores, tales como refranes, proverbios, cuentos y fábulas, pasando luego por la sátira, se orientan formándose hacia el lenguaje de la plaza pública, la madre de la palabra da a luz en un ámbito social. La intencionalidad del discurso será ramificada por Bajtín bajo una triple direccionalidad de la palabra enunciado dentro de su contexto, desde el horizonte del sujeto discursivo: 1. Hacia los enunciados ajenos dentro de una misma lengua, el dialogismo primordial de la palabra. 2. Hacia otros lenguajes sociales dentro de una misma lengua. 3. Hacia otras lenguas nacionales dentro de una misma cultura y un mismo horizonte social e ideológico.

A diferencia de la estilística tradicional que descuidaba al género abandonándolo en combinaciones arbitrarias de lenguajes y estilos regidos por una unidad hegemónica. Históricamente hablando, las formaciones sociales que están caracterizadas por un sistema monolítico lingüístico-ideológico tienden a desplegar predominantemente formas mágicas o mitológicas de la conciencia. La palabra adquiere individualidad estilísticamente y se forma en la interacción con su ambiente ideológico. El pensamiento mítico promueve una relativa fusión estable entre un significado particular y su correspondiente expresión lingüística, que refleja y fortalece la cosmovisión de una *elite* secular y religiosa a su vez. Bajtín observa atinadamente que lo que ejecutaron los investigadores del estudio tradicional de la novela fueron dos sustituciones, una de carácter descriptivo en el espacio del lenguaje del narrador, y otra en la que se reemplazaba la presentación del conjunto estilístico por el análisis, separando uno de los estilos subordinados, sin llevar a cabo un estudio real del estilo de la novela misma. En lo que respecta a la primera sustitución, Bajtín nos dice que “el estilo se exime del género y de la obra y es considerado como un fenómeno del propio lenguaje; la unidad del estilo de la obra dada se transforma unas veces en la unidad de determinado lenguaje individual y otras en la unidad de un habla individual.”³⁶⁶ En otras palabras, se trata del protagonismo de la individualidad del hablante, como factor configurador del estilo que modifica al fenómeno lingüístico en la unidad estilística, a partir de la cual se entiende la individualización del lenguaje general, como ya Saussure había considerado,

³⁶⁶ Ibid., p. 88.

convirtiendo a la estilística en una lingüística individualista o una lingüística de la expresión. De esta manera, la unidad del estilo ratificaría, por un lado, la unidad del lenguaje como un sistema de formas normativas generales y, por otro, la unidad de la individualidad que se auto realiza en este lenguaje. El sujeto individual que da operación y realidad al lenguaje haciendo mancuerna con el objeto abstracto que ocupa y al que alude la sistematización del lenguaje. “Pero –sugiere Bajtín– en la mayoría de los géneros poéticos la unidad del sistema del lenguaje y la unidad de la individualidad lingüística y discursiva del poeta que se auto realiza directamente en ella son premisas indispensables del estilo poético.”³⁶⁷ En cambio, la novela, además de exigir estas condiciones estructurales, habla de la diferenciación interna del lenguaje, de su diversidad social y de la polifonía individual que existen en él. Por ello, el giro novelístico habla desde la consideración de sus aportaciones constitutivas revolucionarias a la manera de entender el mundo, como un giro en el pensamiento y en lo concreto de la esfera del acontecimiento y de la vida del hombre. La novela nos permitirá abrir un mundo revalorado como una diversidad de esferas interactuando entre sí, el género abre las preguntas de la filosofía, y desde un admitido imaginario la desarticulación de las ideologías, desde su reconocimiento social, y no meramente desde su expresión individual. Es un horizonte literario que desborda lo puramente artístico para extenderse al plano de la existencia y la reflexión sobre la existencia y el proceso social e histórico de la génesis y formación de las relaciones humanas. La sustitución del estilo de la novela por el lenguaje del individuo narrador degenera la esencia de la estilística de la novela, que inicialmente se conforma socialmente, en la diversidad de los lenguajes y de las ideas, de las experiencias y las imaginaciones.

En el segundo caso de sustitución, el estilo de la novela tomaba el lugar principal, y ya no el lenguaje del autor. Aquí se reducía al estilo hasta trasformarlo exclusivamente en el estilo de una de las unidades subordinadas, relativamente autónomas de la novela. La extracción de elementos épicos o dramáticos de la novela, rompe con su naturaleza dialógica, en la que cada aspecto se conjuga con el siguiente y se le abstrae de la interacción real que en su verdad tiene sentido la novela.

La estilística y la filosofía de la palabra se enfrentan, de hecho, a un dilema: o admiten la novela (y, por consiguiente toda la prosa artística que tiende a ella) como un género no artístico o

³⁶⁷ Ibid., p. 89.

cuasiartístico, o reconsideran radicalmente esa concepción de la palabra poética que descansa sobre la base de la estilística tradicional y determina todas las categorías de éstas.³⁶⁸

Una posible solución al problema mencionado, se observa al traer a la memoria a la “olvidada retórica”, arrumbada en el armario de la prosa artística. El filósofo ruso propone desde una nueva filosofía de la palabra, la revaloración de la retórica y el restablecimiento de sus antiguos derechos, un primer movimiento consiste en la reconsideración extraartística del género de la novela. Las formas retóricas representan una relevancia metodológica general y heurística para lingüística y la filosofía del lenguaje. De nuevo, es desde los géneros discursivos que el filósofo descubre en la actualidad del lenguaje, y en la participación refractaria del mismo sobre la realidad, el núcleo de su pensamiento, la metáfora del acto. La dialogicidad interna de la palabra se muestra en todo su esplendor fuera de la categorización poética de la retórica, se liberan así los fenómenos que la acompañan y con los que se conjuga. “En las formas retóricas –asevera Bajtín– se revelan con gran ostensibilidad externa aquellas facetas de toda palabra, que hasta el momento no habían sido consideradas y comprendidas en su enorme peso específico en la vida del lenguaje.”³⁶⁹ Igualmente a la hora de adentrarnos a la comprensión del género novelístico, resulta de radical importancia el estudio de las formas retóricas, aun cuando preserva cada esfera de la palabra su peculiaridad existencial y lingüística.

Toda la prosa artística y la novela se hallan en un estrechísimo parentesco genético con las formas retóricas, y a lo largo de todo el desarrollo ulterior de la novela su estrecha interacción (tanto pacífica como de lucha) con los géneros retóricos vivos (publicísticos, morales, filosóficos y otros) no se interrumpió y fue, tal vez, no menor que su interacción con los géneros artísticos (épicos, dramáticos y líricos). Pero en esta interrelación interrumpida la palabra novelística conserva su peculiaridad cualitativa y no es reducible a la palabra retórica.³⁷⁰

En la novela no es la imagen del hombre lo que interesa, sino la del lenguaje, el habla de la persona, su interacción verbal como esencia concreta de su acontecer. La palabra del autor recrea la palabra del personaje. Como escribe Tatiana Bubnova: “El objeto principal y específico del género novelístico, que determina y fundamenta la singularidad de la novela, resulta ser el hombre y su palabra. El personaje de la novela, antes que actor, es ideólogo. La palabra de un héroe épico es más acción que palabra; el héroe novelístico usa la palabra para motivar profundamente su acción: el personaje de la novela es, ante todo, un hombre

³⁶⁸ Ibid., p. 92.

³⁶⁹ Ibid., p. 94.

³⁷⁰ Idem.

que habla para explicarse a sí mismo y al mundo que lo rodea.”³⁷¹ Por supuesto, la novela es un género artístico, y la palabra de la novela, una palabra poética, pero, Bajtín es consciente, de que, en realidad, la palabra en la novela traspasa las paredes de la habitación artística, es la casa en su integración y diferencia de ambientes la que procura a la palabra, y no su enclaustramiento en un modo de empleo o expresión. La novela se pasea por la casa, sale de la poesía, para regresar, para volver a salir y así nace el proceso histórico y social de su formación. La palabra se consolida para reabrir las posibilidades de su modificación y con ello de la modificación del mundo.

Las categorías estilísticas poseen una fuerza que levanta históricamente a la palabra ideológica, pero que, a su vez, de da su propia limitación. Se trata de categorías generadas y formalizadas por las que Bajtín denominará “fuerzas de la unificación y centralización del mundo verbal ideológico.”³⁷² Las cuales consisten en potencias históricamente actuales del devenir verbal-ideológico de ciertos grupos sociales que constituyeron la expresión teórica de las fuerzas activas que creaban la vida del lenguaje. La vida de la palabra es un combate material entre fuerzas de preservación y revolución, fuerzas centrípetas y centrífugas. Incluso, es menester aclarar, que, la categoría del lenguaje único se concibe como la expresión de las fuerzas dirigidas al centro que éste promueve, la expresión teórica del desarrollo histórico por el que la palabra se unifica y centraliza. El lenguaje único no se da simplemente, siempre está dado en oposición a la diversidad concreta de las lenguas. Simultáneamente, la fuerza que supera dicha diversidad debe ser real, pues se encarga de demarcar la comprensión mutua estableciendo los límites del lenguaje, materializándose en la unidad real y relativa del mismo lenguaje cotidiano predominante o del lenguaje literario. Este lenguaje único hace referencia directamente y en su generalidad al sistema de normas lingüísticas. La fuerza centrípeta legaliza la realidad del lenguaje, es una carta de validez, pero como todo permiso, tiene cláusulas, excepciones y caducidad. No se trata de una obligación abstracta, sino –como aclara Bajtín– “las fuerzas creadoras de la vida del lenguaje que superan la diversidad de éste, unifican y centralizan el pensamiento verbal ideológico y crean, dentro de la variada lengua literaria oficialmente reconocida, o bien defienden esta lengua ya acabada de la presión de la creciente diversidad lingüística.”³⁷³ No

³⁷¹ Bubnova, Tatiana, *op. cit.*, “El espacio de Mijaíl Bajtín...”, p. 104.

³⁷² *Ibid.*, p. 96.

³⁷³ *Idem.*

se interpreta al lenguaje como un sistema de categorías gramaticales abstractas, sino como el lenguaje enriquecido ideológicamente, una o varias concepciones del mundo, tal vez como pensaba Humboldt, y quizás también como la opinión acontecida que garantiza la comprensión recíproca entre todas las esferas de la vida ideológica.

En la plétora de circunstancias sociopolíticas y culturales emergidas de la misma raíz lingüística ocurre el intercambio constante entre actos e ideas, creaciones y fantasías, transcurre la vida de la palabra interactuando con la vida social de las personas inscritas en un proceso de formación o de degeneración. Nunca es siempre hacia delante en una progresión infinita hacia mejor, ni siempre hacia atrás en una involución depresora del tiempo y la realidad, sino una constante implosión y explosión ideológica, épocas de estabilidad que son desde otra de sus caras, épocas de refracción y transformación. “Cada expresión –en palabras del filósofo– es partícipe del ‘lenguaje único’ (de las fuerzas y tendencias centrípetas) y, al mismo tiempo, de la diversidad lingüística social e histórica (de las fuerzas centrífugas y estratificadoras).”³⁷⁴

El verdadero campo de generación del lenguaje, y el auténtico medio de expresión en el que vive la palabra y se forma, resulta ser la diversidad lingüística dialogizada, una peculiar fiesta de acontecimientos verbales que orientan el sentido del acto ético. La proliferación de las perspectivas socio-ideológicas opera desestabilizando la hegemonía de un lenguaje oficial singular y unitario, liberando una pluralidad de intenciones culturales-semánticas y emocionales. El otro llega a ser persona a través del lenguaje, dado su carácter dialógico en la existencia material, en sus relaciones interdiscursivas y éticas. El otro llega a ser persona por el *bien dialógico*, el bien de la palabra es ser oída y contestada, actuar es responder, responder es crear. La diversidad del lenguaje que es anónima y social como lengua, pero concreta, rica en contenido y acentuada también desde el punto de vista, que es centro volitivo emocional del individuo a través de su expresión. En este sentido, la palabra con escapatoria significa tener la posibilidad de modificar el rumbo del sentido del discurso. Así, el universo de la filosofía arquitectónica lo constituiría la palabra, en tanto, portadora de valores y de axiologías en combate. La historia literaria se concibe como las réplicas de un diálogo, en el que los enunciados o textos se relacionan entre sí según la trama axiológica. La literatura es un fenómeno plurilingüe. La historia literaria es la interacción

³⁷⁴ Ibid., p. 98.

entre dos procesos, el de canonización de carácter centrípeto, y el de reacentuación del signo de carácter centrífugo, por ello representa la más diáfana cara de lo humano, del acontecimiento ético y de aquello que ve más allá de lo humano, la diversidad del lenguaje, la heterogeneidad del ser. Es en la novela que el discurso está lleno de reservas y de cambios de perspectiva.

Se ha sugerido que todos los lenguajes heteroglosos sociales y los géneros discursivos son procurados por una forma de *dialogismo primario o interno*, por el cual Bajtín estaría significando la orientación intrínseca de todo el discurso dirigido en cada caso a los enunciados de los otros. La palabra viva no se contrapone de manera autodeterminada y cerrada en sí misma a su objeto, más bien penetra en el ambiente de las otras palabras que no son ella, su objeto es la ajenidad misma, su vida es la interacción con este medio particular, en el cual también puede individualizarse la palabra desde la perspectiva estilística. Por el contrario, la palabra teórica y monológica de la convención estilística se encierra en su expresión y un lenguaje que prima sobre todo, que generaliza su estructura y su actividad homogeneizando su manifestación, una palabra única, casi muerta. El significado siempre viene o cae en el objeto desde el exterior, a través de la acentuación social de la palabra. Pero, esta acentuación social está siempre estratificada, la heteroglosia también la conforma. Valga notar aquí que Bajtín ve en el rol dinámico de la conciencia dentro del fenómeno de la comprensión del ser social una mediación del lenguaje.

La comprensión responsiva es una fuerza fundamental, una fuerza que participa en la formulación de la palabra, del discurso, una comprensión activa que la palabra siente como resistencia o sostén de su propio desarrollo. En la maduración de la conciencia individual, la interacción dialógica entre el sí mismo y el otro y su incorporación en el horizonte conceptual de mi propia perspectiva es vital. La autoría de un ser envuelve necesariamente la proyección de sí misma sobre la conciencia de otro. Después del momento de proyección, uno puede regresar a su propio horizonte ideológico y situarse social, temporal y espacialmente en relación con los otros sujetos del mundo social.

La palabra del pensamiento estilístico tradicional sólo se conoce a sí misma (o sea, su contexto), sólo conoce su objeto, su expresión directa y su lenguaje único y singular. Otra palabra que se encuentre fuera del contexto de aquella, la conoce únicamente como la palabra neutral del lenguaje, una palabra de nadie, una simple posibilidad del discurso. La palabra directa, tal como la entiende la estilística tradicional, en su orientación al objeto nada más encuentra la resistencia del objeto mismo (su inagotabilidad por la palabra, su inefabilidad), pero no se encuentra su camino

hacia el objeto con la oposición sustancial y multiforme de la palabra ajena. Nada le estorba ni se le opone.³⁷⁵

La palabra expresada o concreta dispone del objeto hacia el que está orientada, esta dirección nos habla ya de una carga valorativa por ser también un tema ya discutido y reverberado constantemente, o puede contrastarse igualmente por la palabra ajena que forma el discurso sobre lo expresado. En una gran intersección de perspectivas e ideas, de acentuaciones y estimaciones ajenas se ve cubierto y atravesado el elemento de la palabra. “La palabra dirigida a su objeto –refrenda Bajtín– entra en este medio dialogalmente alterado y tenso de las palabras, valoraciones y acentos ajenos, se entrelaza con sus complejas interrelaciones, se fusiona con algunas, rechaza otras, se entrecruza con unas terceras.”³⁷⁶ Y son millones las vías dialógicas por las que puede transitar el lenguaje ubicado conscientemente en un momento histórico particular, el tejido de la conciencia socioideológica que penetra en el objeto de expresión circunstanciado. Wilhelm von Humboldt señaló al respecto lo siguiente:

El hombre individual está siempre en relación con una totalidad; la de su nación, la del tronco al que ésta pertenece, la del conjunto de la especie. Su vida, se mire como se mire, está siempre vinculada a la socialidad, y tanto el inferior punto de vista externo como el superior interno vienen a confluír aquí. [...] En la existencia meramente vegetativa del hombre sobre la tierra, la necesidad de auxilio de cada uno le mueve a unirse con otros y favorece el entendimiento por medio del lenguaje, con el fin de hacer posibles las empresas comunes. Sin embargo, también el desarrollo espiritual, el que tiene lugar en lo más recóndito y solitario del ánimo, es posible tan sólo por el lenguaje, y el lenguaje quiere ser dirigido a un ser exterior que lo entienda. El sonido articulado escapa del pecho y busca despertar en otro individuo una resonancia que retorne al oído. Con ello el hombre hace al mismo tiempo el descubrimiento de que existen junto a él otros seres con necesidades internas iguales a las suyas, y por ello capaces de salir al encuentro de las múltiples aspiraciones y añoranzas contenidas en sus propias sensaciones. [...] La conexión del individuo con una totalidad que da vigor a su fuerza y a su impulso constituye, dentro de la economía espiritual de la especie humana [...] La cohesión de naciones y pueblos, que es siempre y simultáneamente la que suscita su individuación, depende, no obstante, en primer término de eventos históricos, y en buena parte también de la naturaleza de su asentamiento o de las zonas por las que se desplazan.³⁷⁷

La palabra también constituye la interacción compleja y multiestratificada de concepciones del mundo, de actos y de historias. El material verbal constituye una especie de claroscuro que, por una parte, es iluminado en su valoración y especificación, y por la otra anochecido por el gran combate de ideas que toda opinión social desata, el mar de contradicciones en el que se sumerge la palabra y del cual, empero, sale a flote como otra,

³⁷⁵ Ibid., p. 102.

³⁷⁶ Ibid., p. 103

³⁷⁷ Cfr. Von Humboldt, Wilhelm, op. cit., *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, pp. 53-54.

la palabra ajena que habla acerca de dicho objeto, de dicho prisma. Bajtín ha imaginado ópticamente a la orientación misma del objeto de la palabra, como un rayo en el que surge el libre, vivo e irreplicable juego de valores y enunciados. La luz en las aristas de la imagen que conforma el ambiente social que circunda a la palabra, se explica por la refracción del rayo-palabra no en el objeto mismo, sino por su refracción en el medio de las palabras, valoraciones y acentos ajenos, los cuales son penetrados por el rayo de la palabra al dirigirse hacia el objeto.³⁷⁸ Para el autor-actor de la novela, el artista-prosista, el objeto de la palabra constituye la revelación de la diversidad social divergente que ejecutan sus nombres, sus definiciones y sus valoraciones. La conciencia social ha depositado en el prosista la riqueza heterogénea de regiones y caminos posibles de transitar. Asimismo se le revela al autor la diversidad lingüística social. La novela es un altavoz de la diversidad lingüística, la expresión de la socialidad del lenguaje. Y aun hay más, el objeto se convierte en una asamblea de voces divergentes entre las cuales puede encontrar la propia. La discordancia socio-histórica y artística en torno a la cual emerge el objeto de la palabra comprende el grado de la imagen acabada y atravesada por una concentración de resonancias y ecos dialogales, divergencia de voces que configuran realidades y las vuelven a derrumbar en una constante transformación sin autoreferencias, sino múltiples alusiones a las palabras ajenas, al tono de la diversidad que proclama el *bien dialógico*, la naturaleza del acto ético es la dialogicidad del palabra, su esencia conformada por lo otro de sí misma.

La orientación dialogal de la palabra es un fenómeno propio, por supuesto, de toda palabra. Es la orientación natural de toda palabra viva. En todos sus caminos hacia el objeto y en todas las direcciones, la palabra se encuentra con palabras ajenas y no puede dejar de entrar en una interacción viva y tensa con ellas.³⁷⁹

A diferencia de la mayoría de los géneros poéticos, entendidos de manera estrecha, y en los cuales la dialogicidad interna de la palabra no se emplea artísticamente, no entra en el objeto artístico de la obra, anulada condicionalmente en la palabra poética; la palabra en la novela, rescata su dialogicidad interna pasando a ser uno de los momentos esenciales del estilo prosaico, el objeto de la palabra se somete a una revaloración estética particular, ya como parte de la obra de arte y no como su fantasma excluido de sí misma. Se demuestra cómo la dialogicidad estructural de la palabra en la novela, puede convertirse en una fuerza

³⁷⁸ Op. cit., *La palabra en la novela*, p. 104.

³⁷⁹ Ibid., p. 105.

creadora de formas tan determinante como diversas son las contradicciones y diferencias individuales presentes en el mapa social del lenguaje.

Donde las resonancias dialogales no se escuchan en las cúspides semánticas de la palabra (como ocurre en los géneros retóricos), sino que penetran en los estratos profundos de la palabra y dialogizan el propio lenguaje, la visión lingüística del mundo (la forma interna de la palabra), en el cual el diálogo de las voces se origina directamente a partir del diálogo social de los “lenguajes”, donde la expresión ajena comienza a resonar como un lenguaje socialmente ajeno y donde la orientación de la palabra en medio de expresiones ajenas se transforma en su orientación entre lenguajes también socialmente ajenos en los límites de una misma lengua nacional.³⁸⁰

Es mediante la realización específica y concreta del lenguaje que cualquier visión del mundo socialmente significativa posee la capacidad de distinguir las posibilidades intencionales del propio lenguaje. La distinción social se determina por la disparidad de horizontes objetivo-semánticos y expresivos. Esta desigualdad nace de la diferencia de interpretaciones y la diversidad de entonaciones con las que se ofrece el lenguaje. Cualquier intervención verbal es socialmente significativa, posee “la capacidad de contagiar con sus intenciones, a veces por largo tiempo y a un círculo amplio, a los momentos del lenguaje insertados en su orientación semántica y expresiva, imponiéndoles determinados matices semánticos y tonos valorativos.”³⁸¹ Y continúa Bajtín, “La unidad de la lengua literaria no es sólo la unidad del sistema cerrado del lenguaje, sino la unidad profundamente peculiar de los lenguajes que han entrado en contacto recíproco y han tenido conciencia unos de otros.”³⁸² La novela recupera la naturaleza dialógica de la palabra, su origen desde la alteridad del lenguaje y quizás de la subjetividad misma. Por otro lado, el novelista se puede distanciar del lenguaje de su obra, así como de sus diversas capas y momentos. “El autor habla no en una lengua dada de la cual se separa en uno u otro grado, sino como a través de una lengua un poco condensada, objetivada y desplazada fuera de sus labios.”³⁸³

5. 3 El texto, reflejo de un reflejo.

El texto representa la realidad primaria y el punto de arranque para cualquier disciplina del campo de las ciencias humanas, incluida por supuesto, la filosofía. Es el terreno central y relativo de trabajo donde crece la aporía, el misterio del arte, pero también el drama de la

³⁸⁰ Ibid., pp. 111-112.

³⁸¹ Ibid., p. 117.

³⁸² Ibid., p. 122.

³⁸³ Ibid., p. 127.

palabra, gran fluido de la totalidad de sentido que encarna el héroe, donde la fuerza organizadora del amor cumple su cometido en función del acto artístico.

Un enunciado nunca es sólo un reflejo o expresión de algo ya existente, dado y concluido. Un enunciado –refrenda Bajtín– siempre crea algo que nunca había existido, algo absolutamente nuevo e irrepetible, algo que siempre tiene que ver con los valores (verdad, bien, belleza). Pero lo creado siempre se crea del material dado. Lo dado se transforma en lo creado.³⁸⁴

Todo lo dado se recrea y transforma al interior activo y dialógico de lo creado. Normalmente encontramos al análisis científico sumergido y reducido al descubrimiento de todo lo dado, lo existente y planeado y preparado con antelación, mucho antes de que acaso la creación de la obra se lleve a cabo alguna vez. Tanto el objeto de la creación como el poeta mismo y su visión del mundo así como sus respectivos recursos de expresión se van generando paulatina o repentinamente en el proceso de producción de la obra. “Donde no hay texto –apunta Bajtín– no hay objeto para la investigación y el pensamiento.”³⁸⁵ Estamos ante el pensamiento del pensamiento (metapensamiento), el discurso sobre el discurso (metadiscurso), el texto acerca del texto (metatexto), haciéndose patente ya una gran diferencia entre las ciencias naturales y las ciencias humanas: el texto es destino y punto de partida del pensamiento acerca de las ideas, la voluntad, las manifestaciones, las expresiones, los signos, detrás de los cuales yacen las revelaciones humanas y no humanas. Y no sólo eso, además del arte, el pensar también es ya un transgredir.

Todo texto tiene a un sujeto que es el autor, hablante o escritor. Existen dos momentos que determinan al texto como enunciado, su proyecto (la intención) y su realización. El texto, resulta ser una especie de mónada que refleja en sí misma todos los textos posibles de una esfera determinada de sentido, la relación recíproca entre todos los sentidos. Cada texto presupone un sistema comprensible para todos los signos, la lengua. Detrás de cada texto está el sistema de la lengua. Así como el texto representa lo repetido y lo repetible, lo reproducido y lo reproducible, a su vez cada texto entendido como enunciado es algo individual, único e irrepetible, la obra de arte literaria es el ejemplo *per excellence* de este fenómeno. Se refiere a la verdad, al bien, a la historia, a la belleza. Éste último polo se expresa en la cadena de los textos y en el acontecimiento concreto, y está vinculado al aspecto de la autoría, antes desarrollado [*supra*], se lleva a cabo por mor del contexto y las

³⁸⁴ Bajtín, M. M., *op. cit.*, “El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas”, p. 312.

³⁸⁵ Idem.

circunstancias que dan ser a la significación expresándola. La vida de un texto como acontecimiento, esto es, su esencia, su modo de ser, siempre se despliega sobre los límites entre dos conciencias, dos sujetos. El texto no es una cosa, por consiguiente, la conciencia de su receptor jamás podrá clausurarla. Todo texto auténticamente creado es una revelación de la personalidad libre y no predeterminada por la necesidad empírica, incluso, podría acotarse este sentido, diciendo que es igualmente la arena de lucha entre todas las personalidades, las conciencias, las clases, las culturas. No permite ni una explicación causal, ni una previsión científica, el modelo nomológico-deductivo impulsado por el neopositivismo del Círculo de Viena (K. Hempel y Rudolf Carnap, entre otros), queda desahuciado ante la investigación del acto textual. El hombre en su especificidad humana siempre está expresando y creando texto. El hombre es el ser para la creación, para el enunciado y el signo, un ser que se manifiesta, un ser es diversidad de seres, expresión que resignifica y destaca la realidad, ese subrayar el ser, el hacer y el pensar es la creación de la verdad. “Un acto humano es un texto en potencia y puede ser comprendido tan sólo dentro del contexto dialógico de su tiempo.”³⁸⁶ El texto revela y oculta, encierra y abre una ética del espejo.

³⁸⁶ Ibid., p. 298.

CONCLUSIONES

No hay última palabra

La persona y la obra de Bajtín, tal como sucede con la naturaleza polifónica del texto literario, no pueden ceñirse a la unidad esclarecedora que muchas de sus interpretaciones quisieran encontrar al navegar sobre la polémica mar de su intempestivo, pero siempre muy radiante, pensamiento que se pregunta desde el albor de la palabra: ¿dónde ha quedado el hombre en una época en la que se ve por sí mismo devorado?

No hay ni primera ni última voluntad. En todo caso y aunque el Otro no sean los otros, Bajtín apelaría a la experiencia fundamental como la experiencia de los otros, donde la otredad no guarda proporción con el poder y la libertad del Yo.³⁸⁷ Lo heterogéneo de su escritura se conjuga armónicamente con su existencia siempre diferencial, pugnando acerca de la desproporción entre el otro y el Yo por la conciencia moral. Una idea pendiente que nos aborda. Persiste una incompreensión latente sobre la materialidad ética del hombre.

El proyecto de una arquitectónica de la responsabilidad, más emparentado con la tradición neokantiana y fenomenológica concentrada en la investigación acerca de la subjetividad y la conciencia, no desplaza, sino que fortalece y, en muchos casos, ratifica la convicción sociológica e histórico-materialista de su obra translingüística y transestética, un proyecto que en su conjunto, aún difícil de integrar, hemos dado a denominar “crítico-dialógico”, el inicio sin fin de una ocupación en que la expresión verbal se entiende como determinación social y cultural, es decir, ideológica. No es una experiencia de valores, sino un acceso al ser exterior, la extraposición ética, análoga a la extraposición estética que caracteriza al autor en la creación de sus personajes. En la filosofía del acto, la existencia se postulaba como única y singular, un centro valorativo desde el cual el mundo adquiriría un matiz especial, el ser en el mundo que se realizaba a sí mismo por la mirada del otro, para afirmar responsivamente y en cada caso de alteridad “yo también soy”. En el inexorable compromiso ontológico y dialógico con el ser el sí mismo saldría de sí, fuera de la noción moderna de sujeto. En la filosofía del lenguaje, inscrita también es este movimiento de relevancia ética y estética, tan sólo que de una manera primigenia, notaría en el enunciado al acto como acontecimiento verbal igualmente bajo la consigna de la no coartada en el ser,

³⁸⁷ Cfr. Lévinas, Emmanuel, “Firma” en *Difícil libertad*, Caparrós, col. Esprit, Madrid: 2004, p. 359-367.

pues exigiría al igual una responsabilidad inherente a todo acto humano y acto verbal específico y coautorial, que más adelante, sobretudo en los textos deuterocanónicos, hemos estado tentados en traducir a la responsabilidad como el actuar semiótico, y por ende ideológico, de los otros, espejo atravesado en el conflicto entre fuerzas antagónicas, esto es, la lucha de clases. Se presentaría la sustitución de la ontología, por la relación dialógica que no se convierte, sin embargo, en relación entre sujeto y objeto, sino en una aproximación a la diferencia, a la relación con los otros. La filosofía del acto ético y la filosofía del signo, transgreden la violenta comprensión y aprehensión del ser del ente.

Desde un comienzo, aunque estuviera acotado el plan teórico al estudio de la persona como acto ético, también se percibe un aroma social aún más auténtico en la escritura de Bajtín. El lenguaje está ya presupuesto como problema central en la explicación de la vida y distinción ontológica y sociológica del ser del hombre. El compromiso ético significa comunicación y diálogo entre diferencias. Lo unitario del acto habla por la totalidad de sentido en que se debe cifrar para poder ser leído y refractado desde diversos horizontes.

Uno de los propósitos del texto que hemos presentado, aunque nos inspire cierta sensación de perplejidad o incomodidad o extrañeza, inclusive, es precisamente afirmar al pensador ruso como filósofo, lo cual como toda tarea de origen en este bello quehacer nos lleva a redefinir o presentar algunas propuestas que dibujan en qué consiste dicha actividad, pues Bajtín también haría de ésta una contradicción, muy lejano de la manía sistematizadora y del esfuerzo del concepto de las ciencias, él mismo se opondría siempre a la operación de la aclaración monológica conceptual. Tal vez no estamos ante un filósofo, ni un sociólogo, ni un lingüista, ni un esteta, ni un crítico literario. Más bien, podríamos hallarnos en conversación con un personaje que escapa a cualquier intento de categorización o de personificación, a la huida en desaparición, que en su caso es una forma de resistencia frente a la presencia unívoca y frente a la firma *autoritaria*. ¿Qué es eso que obedece a la propia ley del pensar? ¿Incluirá casi todo entender al pensar, hacer de todo algo humanamente comprensible, para luego seguir olfateando la huella? ¿Es ésa acaso la única empresa del filósofo prisionero de sus propias invenciones teóricas?

La filosofía fue entendida por Bajtín como un diálogo entre aporías y conflictos con los conocimientos que en cualquier problema prometieran abstractamente dar alguna solución o respuesta, por ello creemos que fue ya, desde el comienzo de sus escritos en 1919,

un atento observador de una *dialéctica de la modernidad*. La historia de la filosofía ha sido, con esto, la historia de varias búsquedas concentradas en el hábito de la duda y la pregunta por lo que en todo caso al hombre le compete y le sorprende, aquello que éste desea, pero dada la naturaleza oscura de su objeto y de sí mismo, por igual lo atemoriza o lo seduce, lo pierde y los desencuentra, el anhelo por lo otro que a su vez no es él mismo, el juego entre su mundo interior y su mundo exterior, el signo entre lo individual y lo social y no meramente la narración de dualismos entre elementos o terrenos irreconciliables o la pervertida atención al oráculo délfico socratizado: “Conócete a ti mismo”. También ha sido el relato de enmascaramientos múltiples, de representaciones diversas sobre lo real, de diferentes mediaciones y visiones del mundo. “Bajtín ofrece una visión que nos asombra por cuanto intuye del carácter antagónico que encierra siempre el discurso, diálogo incesante que incorpora al oyente incluso cuando éste no existe como persona real.”³⁸⁸ Con respecto a las tradiciones del pensamiento se comportó de manera semejante, incluyendo miradas y perspectivas en el flujo de la creación filosófica y artística, donde cada expresión encierra modos de manifestación sociológica inmanentes, volviéndose siempre ineludible la presencia del otro. Filosofía es amor a los otros y amor a la verdad, no por su lata aceptación sino por la transgresión y la duda de ella misma.

Ahora bien, la filosofía primera bajtiniana, no se ancla en el imperativo subjetivista o individualista. La arquitectónica de la responsabilidad ocupa un sitio fundamental en el cuestionamiento de uno de los conceptos más obstinados y primarios que se hayan fincado en el campo del “amor por el saber”, la fórmula de Protágoras, “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son”, el concepto de relativismo que interpretado de una forma particular hablaría del hombre como individuo y medida de toda verdad. Todo conocimiento se convierte así, en relación al sujeto que sustenta o juzga en cada caso la realidad. La ontología bajtiniana, devenida filosofía del lenguaje, busca trasgredirse, desbordar al sí mismo del sujeto, en realidad, parte desde el comienzo como un salir de sí misma, es la exterioridad desde la que se comprende el fenómeno material de la palabra.

³⁸⁸ Rodríguez, Amalia M., “Bajtín y el deseo del otro: Lenguaje, cultura y el espacio de la ética” en *Bajtín y sus apócrifos*, coord. Iris M. Zavala, Ánthropos / EDUPR, Barcelona: 1996, p. 150.

E. Husserl observó, por su parte, que el filósofo rebasaba la esfera natural de sus derechos, ahí se hallaba la especificidad de su hacer, en una transgresión inherente a su acto intencional.³⁸⁹ Para L. Wittgenstein, en cambio, la filosofía expone meramente todo y no explica ni deduce nada. Todo yace abiertamente, sin nada tener que explicar, lo que es posible antes de todos los nuevos descubrimientos e invenciones, la compilación de recuerdos para una finalidad determinada. Se resume su acto en “no poder salir del atolladero”.³⁹⁰ Por otro lado, al filósofo le competiría la crítica del conocimiento, y ya no solamente, como en el caso de las matemáticas, el puro interés teórico. No pretendería remedar al especialista en su oficio, sino tan sólo llegar a tener intelección del sentido de sus trabajos, por lo que se refiere al método y el objeto. Pero la verdad llega siempre desde el exterior al hombre, nunca le ha llegado desde su interior.³⁹¹ A Bajtín no le resulta suficiente que nos orientemos en el mundo, que poseamos leyes representadas en fórmulas con las cuales sea posible pronosticar técnicamente el curso futuro de las cosas y reconstruir el pasado, sino que desea enunciar, sin la mayor parte del tiempo lograrlo, la esencia social de las cosas y de los fenómenos de la existencia, ser un observador crítico de la afinidad que hay entre la esencia de su pensar y la del producir y la del hacer, la del sentir y la del conocer en la teoría y en la práctica. Sin embargo, la metáfora vocal y musical (“polifonía”) es transporte de la noción del poder patriarcal y clerical detrás del fondo lógico de la cultura en Occidente. Derrida, en su revaloración de la escritura y el signo frente al logocentrismo y el fonocentrismo, más que una crítica filosófica o un acto científico, definió su descentramiento como “un dislocar, mediante el acceso a un sistema distinto que liga el habla con la escritura, las categorías fundadoras de la lengua y de la gramática de la *episteme*. Pues la tendencia natural de la *teoría* –señala el filósofo– de lo que une la filosofía y la ciencia en la *episteme*, impulsarán más bien a cerrar las brechas que a forzar el encierro.”³⁹² La verdad sobre la que reflexiona y critica Derrida, está inscrita en el pensamiento occidental que mantuvo tradicionalmente a este asunto relacionado con el discurso que emite la voz, la estancia de un sujeto que, gracias justamente a su presencia, puede ser interpelado inmediata y

³⁸⁹ Cfr. Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas I*, Alianza, Madrid: 2006, pp. 208-209.

³⁹⁰ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, U.N.A.M. / Crítica, Barcelona: 2004, p. 129.

³⁹¹ Cfr. Bajtín, M. M., “Acerca el amor y el conocimiento en la imagen artística” en *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores Y otros escritos*, trad. Tatiana Bubnova, Ánthropos / EDUPR, Barcelona: 1997, p. 143.

³⁹² Derrida, Jacques, *De la gramatología*, Siglo XXI, México: 2003, p. 124.

directamente. ¿Será en vano el trabajo de intentar descifrar lo que desde un principio se muestra tenaz a ser decodificado en el florecimiento de los contrasentidos? Ante todo, huelga para nosotros decir, que la tarea del filósofo es una labor de lectura y diálogo polémico, de debate enfático que destaca, señala y propone vías, no sólo de representación o reflexión, sino de acción en el ámbito público y en la intimidad de la vida diaria, en donde la situación singular e irreproducible de la enunciación puede tener su lugar privilegiado. Bajtín no abandona, empero, al “pensamiento inaudible”, ni al “trazo silencioso”. Se sumerge en la configuración ontológica, ética, cognoscitiva, lingüística y estética del sujeto y la persona, sin dejar de vincular esta formación desde su origen a la supresión misma de las raíces personales del discurso con su autor, que no es sólo poder, sino generación y reconocimiento de sentido, imprescindible como momento de la comunicación artística.

La arquitectónica de la responsabilidad es el aval de este juicio, fisura del universo logocéntrico y aporte de una visión heterogénea de lo que es siendo, la ilusión del mito del hombre en el punto cero. Como acertadamente señala Tatiana Bubnova: “Lejos de oponer la escritura a la comunicación oral como dos formas de interacción social en cierta medida incompatibles, Bajtín contempla todas las formas de ésta desde el punto de vista de la praxis y de la interacción verbal, de la palabra comunicativa, que si bien no lo sustituye todo en la vida humana, acompaña, sin embargo, todas las formas y tipos de nuestra actividad. [...] La idea de la enunciación está indisolublemente unida en su pensamiento con una peculiar ética, que impregna su filosofía del acto.”³⁹³

Al final estamos en la deriva, en el atolladero. Sea cual sea el lenguaje filosófico, debemos decir en general, que el lenguaje ve más allá de su morfología, de ser formado por palabras y de su utilidad, ser una forma de comunicación. La verdad no se da sólo como oralidad, sino como la reunión entre el texto que es un despliegue de valoraciones y tonos innumerables, y la enunciación como proclama (desde el exterior) material, no sólo audible, de la palabra. Ni se tiene de la verdad una concepción *autoritaria*, aunque éste haya sido, según Derrida, el emblema del control político. El lenguaje destaca al ser y lo transforma dándole vida, porque pone en marcha la creación de mundos y de realidades, las más de las veces, representantes de fuerzas antagónicas en pugna. Así como la conciencia misma toma

³⁹³ Bubnova, Tatiana, “Oralidad, escritura, metafísica de la presencia: Bajtín y Derrida” en *Memorias*, Jornadas Filológicas, U.N.A.M., México: 1996, p. 70.

forma a lo largo de la interacción semiótica, el lenguaje y la significación de orden ideológico, presuponen circunstancias y acontecimientos concretos, sociales, materiales e históricos, caras de la vida cotidiana en la dinámica real de la formación de los diversos espacios del hacer y crear humanos, por ejemplo notemos la importancia que tiene en el contexto de la creación de la cultura y la política. Pero cuando hablamos de la palabra en el discurso el caso se torna ligeramente distinto. La palabra se transforma al hacerse discurso, diverge y se incorpora a dos espacios diferentes: el del sentido y el de la fuerza. Es a través del signo que el hombre refleja y refracta su propia realidad y las otras realidades, deja de actuar sólo y se ve inmerso en la génesis cultural por la que después se reconocerá como poeta o autor. De la misma manera, Bajtín comprendió el ocultarse de la verdad y de la persona, silenciando su nombre tras la rúbrica de sus colaboradores, queriendo mantener en el acto colectivo de su círculo de pensamiento una resistencia contra el ánimo individualista que degeneraba la comunicación entre la diversidad de saberes. Sin embargo, también un sentido de la palabra se mostraría atemorizante: “El elemento de la violencia en el conocimiento y en la forma artística. El elemento de la mentira, directamente proporcional a la violencia. La palabra pretende asustar, promete, celebra o injuria [...] La autoexpresión de los poderosos. El elemento de la violencia en el conocimiento objetual.”³⁹⁴

Por otro lado, la literatura tiene la capacidad de configurar un mundo de contenidos éticos y epistemológicos, emocionales. Aunque uno de los problemas centrales de la filosofía moderna y contemporánea sea el desempeño, génesis y estructura de la subjetividad, Bajtín se afana en apartarse de la región de esta investigación, aún más durante el segundo período de su escritura dedicado al pensamiento sociológico del arte y el lenguaje. Lo relevante ahora, no es la persona, aunque ésta no deje por mucho de aparecer en sus escritos, sino el signo, la base que sostiene el diálogo consigo y con el otro, ahí está el verdadero *quid* de la cuestión bajtiniana. El lugar donde el diálogo y la lucha que alguna vez estuvo orientada por la esfera de lo vital y lo psicológico y ahora se manifiesta en la arena social, que hace devenir en ideológico y ético un problema que antes había sido considerado desde el horizonte fenomenológico con tendencia a la importancia del conocimiento, la otra hora de la lógica y de la razón en la formación de valores y emociones, de las culturas y las visiones. El “yo”

³⁹⁴ Bajtín, M. M., *op. cit.*, “Acerca del amor y el conocimiento en la imagen artística”, p. 141.

soberano del que la conciencia y la universalidad son depositarias, es invadido por la realidad, el hablar al otro, sin necesariamente culminarlo.

El lenguaje es la interacción de las diversidades de existencias. *Logos* plurales y distintos reflejados y refractados en diferentes *ethos* y voces. Es el lenguaje en su ser polémico el verdadero rostro y alma de la existencia desde afuera. Ya no el sujeto centralizado o la conciencia encerrada en sí misma, sino la unidad de transformación *per excellance* que resulta en la instancia divergente y convergente de todas las subjetividades y sus interrelaciones, y que durante siglos el hombre a dado a llamar: “el lenguaje” aquello que como hemos visto nunca llega a ser solamente sí mismo, nunca puede llegar a bastarse tampoco, sino que desde su naturaleza siempre arrojada desde y hacia afuera es devenida siempre otro y otra.

Con lo que es, así como con la obra intempestiva de Bajtín y su propia persona autoral, nunca se habrá dicho la última palabra. Efectivamente, la investigación filosófica es un auténtico acto de amor y de amistad que jamás termina realmente. Habla con verdad Maurice Blanchot cuando escribe diciendo que “la desmesura es la medida de toda sabiduría filosófica”³⁹⁵. Bajtín es por lo tanto, un generoso trasgresor de la solemne compostura maniquea, amante insaciable del secreto, de la cuestión por la diferencia en el cisma que acota el fin del pensar. Efluvios sorprendentes y tormentas infinitas serán en este sueño como el amanecer y el anochecer de cada día: inconcluso, problemático, único y en repetición. Habrá siempre cosas que jamás podrán ser colocadas por la palabra, incluso en el propio pensamiento. Aún así, pensar el lenguaje, además de los distanciamientos que toda conjetura avecina, abre otros vacíos, no lo dice nunca todo.

³⁹⁵ Op. cit., *La amistad*, p. 88.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Obra autógrafa de M. M. Bajtín.*

- Bajtín, M. M., “Arte y responsabilidad” en *Estética de la creación verbal*, trad. Tatiana Bubnova, Siglo XXI, México: 2003, pp. 11-12.
- _____, “Autor y personaje en la actividad estética” en *Estética de la creación verbal*, trad. Tatiana Bubnova, Siglo XXI, México: 2003, pp. 13-190.
- _____, “El problema de los géneros discursivos” en *Estética de la creación verbal*, trad. Tatiana Bubnova, Siglo XXI, México: 2003, pp. 248-293.
- _____, “El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas. Ensayo de análisis filosófico” en *Estética de la creación verbal*, trad. Tatiana Bubnova, Siglo XXI, México: 2003, pp. 294-323.
- _____, “Respuesta a la pregunta hecha por la revista “Novy Mir”” en *Estética de la creación verbal*, trad. Tatiana Bubnova, Siglo XXI, México: 2003, pp. 346-353.
- _____, “Hacia una metodología de las ciencias humanas” en *Estética de la creación verbal*, trad. Tatiana Bubnova, Siglo XXI, México: 2003, pp. 381-396.
- _____, “Hacia una filosofía del acto ético” en *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores Y otros escritos*, trad. Tatiana Bubnova, comentarios de Iris M. Zavala y Augusto Ponzio, Ánthropos / EDUPR, Barcelona: 1997, pp. 7-81.
- _____, “De los borradores” en *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores Y otros escritos*, trad. Tatiana Bubnova, comentarios de Iris M. Zavala y Augusto Ponzio, Ánthropos / EDUPR, Barcelona: 1997, pp. 138-180.
- _____, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, trad. Julio Forcat y César Conroy, Alianza Universidad, Madrid: 1987, 432 p.
- _____, *Problemas de la poética de Dostoievski*, trad. Tatiana Bubnova, F.C.E., México: 2003, 400 p.
- _____, *Problemas literarios y estéticos*, trad. Alfredo Caballero, Arte y Sociedad, Arte y Literatura, La Habana: 1986, 570 p.
- _____, *The Dialogic Imagination, four Essays*, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist, University of Texas Press, Austin: 2004, 444 p.
- _____, *Yo también soy (fragmentos sobre el otro)*, trad. Tatiana Bubnova, Taurus, col. La Huella del otro, dir. Esther Cohen, México: 2000, 174 p.

2. *Obra deuterocanónica adjudicada a M. M. Bajtín y su círculo.*

- Medvedev, Pavel N., *El método formal en los estudios literarios*, trad. Tatiana Bubnova, Alianza Universidad, Madrid: 1994, 274 p.
- Voloshinov, Valentin N., *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Nueva Visión, Buenos Aires: 1976, 246 p.

- _____, “La palabra en la vida y la palabra en la poesía” en *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores Y otros escritos*, trad. Tatiana Bubnova, comentarios de Iris M. Zavala y Augusto Ponzio, Ánthropos / EDUPR, Barcelona: 1997, pp. 106-137.
- _____, *Marxism and the Philosophy of language*, trans. Ladislav Matejka and I. R. Titunik, Harvard University Press, Massachusetts: 1973, 206 p.

3. Artículos y estudios en torno a la obra de M. M. Bajtín y su círculo.

- Alejos García, José, “Identidad y alteridad en Bajtín” en *Acta Poética*, no. 27-1, primavera, Instituto de Investigaciones Filológicas / U.N.A.M., México: 2006, pp. 19-44.
- Alvarado, Ramón, “Los géneros del discurso como marcos de interacción” en *Diálogos y fronteras, el pensamiento de Bajtín en el mundo contemporáneo*, comps. Ramón Alvarado y Lauro Zavala, U.A.M. / B.U.A.P. / Nueva Imagen, México: 1993, pp. 199-212.
- Ball, Arnetha F., et. al., *Bakhtinian Perspectives on Language, Literacy, and Learning*, Cambridge University Press, 2004, 350 p.
- Bocharov, Sergei G., “En torno a una conversación” en *Bajtín y sus apócrifos*, comp. Iris M. Zavala, Ánthropos / EDUPR, México: 1996, pp. 73-116.
- Bonetskaia, Natalia K., “La estética de Bajtín como lógica de la forma” en *Diálogos y fronteras, el pensamiento de Bajtín en el mundo contemporáneo*, comps. Ramón Alvarado y Lauro Zavala, U.A.M. / B.U.A.P. / Nueva Imagen, México: 1993, pp. 59-76.
- Bubnova, Tatiana, “Bajtín en la encrucijada dialógica (datos y comentarios para contribuir a la confusión general)” en *Bajtín y sus apócrifos*, comp. Iris M. Zavala, Ánthropos / EDUPR, México: 1996, pp. 13-72.
- _____, “ El espacio de Mijail Bajtín: Filosofía del lenguaje, filosofía de la novela” en *Nueva Revista de Filología hispánica*, tomo XXIX, no. 1, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios / COLMES, México: 1980, pp. 87-114.
- _____, “El principio ético como fundamento del dialogismo en Mijail Bajtín” en *Escritos*, no. 15/16, enero-diciembre, Centro de Ciencias del Lenguaje / U. A. P., México: 1994, pp. 254-273.
- _____, et. al., *En torno a la cultura popular de la risa. Nuevos fragmentos de M. M. Bajtín (“Adiciones y cambios a Rabelais”)*, Ánthropos, Barcelona: 2000, 221 p.
- _____, “Oralidad, escritura, metafísica de la presencia: Bajtín y Derrida” en *Memorias, Jornadas filológicas*, Instituto de Investigaciones Filológicas / U.N.A.M., México: 1997, pp. 69-80.
- _____, “Voz, sentido y diálogo en Bajtín” en *Acta Poética*, no. 27-1, primavera, Instituto de Investigaciones Filológicas / U.N.A.M., México: 2006, pp. 97-114.
- Clark, Katerina / Holquist, Michael, *Mikhail Bakhtin*, Harvard University Press, 1984, 400 p.

- Gardiner, Michael, *The dialogics of critique, M. M. Bakhtin and the theory of ideology*, Routledge, London: 1992, 259 p.
- Holquist, Michael, “El que responde es el autor: la translingüística de Bajtín” en *Bajtín, ensayos y diálogos sobre su obra*, comp.. Cary Saul Morson, U.N.A.M. / U.A.M. / F.C.E., México: 1993, pp. 113-134.
- Karageorgou, Christina, “Mikhail Bakhtin. Toward a Philosophy of the Act” en *Acta Poética*, no. 18/19, Instituto de Investigaciones Filológicas / U.N.A.M., México: 1997/1998, pp. 419-423.
- Makuzyinski, m. Pierrette, “Yo no es un O/otro” en *Acta Poética*, no. 27-1, primavera, Instituto de Investigaciones Filológicas / U.N.A.M., México: 2006, pp. 19-44.
- Petrilli, Susan, “Los valores y las ciencias humanas en Bajtín” en *Diálogos y fronteras, el pensamiento de Bajtín en el mundo contemporáneo*, comps. Ramón Alvarado y Lauro Zavala, U.A.M. / B.U.A.P. / Nueva Imagen, México: 1993, pp. 77-90.
- Ponzio, Augusto, “Para una filosofía de la acción responsable” en Bajtín, M. M., *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, trad. Tatiana Bubnova, comentarios de Iris M. Zavala y Augusto Ponzio, Ánthropos / EDUPR, Barcelona:1997, pp. 225-246.
- Rodríguez Monroy, Amalia, “Bajtín y el deseo de Otro: lenguaje, cultura y el espacio de la ética” en *Bajtín y sus apócrifos*, comp. Iris M. Zavala, Ánthropos / EDUPR, México: 1996, pp. 149-221.
- Todorov, Tzvetan, “Lo humano y lo interhumano (Mijail Bajtín)” en Todorov, Tzvetan, *Crítica de la crítica*, Paidós / Surcos II, Barcelona: 2005, pp. 81-100.
- Zavala, Iris. M., “Bajtín y el acto ético: una lectura al reverso” en Bajtín, M. M., *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, trad. Tatiana Bubnova, comentarios de Iris M. Zavala y Augusto Ponzio, Ánthropos / EDUPR, Barcelona:1997, pp. 181-224.
- _____, “Bajtín y sus apócrifos o en El-Nombre-del-Padre” en *Bajtín y sus apócrifos*, comp. Iris M. Zavala, Ánthropos / EDUPR, México: 1996, pp. 131-148.

4. *Obras filosóficas en general.*

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, 3ª ed., 4ª reimpresión, F.C.E., México: 2003, 1208 p.
- Adorno, Theodor W., *Dialéctica del iluminismo*, trad. H. A. Murena, Sur, Buenos Aires: 1970, 304 p.
- _____, *Mínima Moralia*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Obra completa, 4, Akal, Madrid: 2004, 275 p.
- _____, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, trad. León Mames, Monte Ávila, Caracas: 1970, 292 p.
- _____, *Teoría estética*, trad. Jorge Navarro Pérez, Obra completa, 7, Akal, Madrid: 2004, 511 p.
- Alighieri, Dante, “El convite” en *Obras completas*, trad. Nicolás González Ruiz, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: 2002, p.565-691.

- _____, “Sobre la lengua vulgar” en *Obras completas*, trad. Nicolás González Ruiz, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: 2002, p.743-775.
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, trad. Julio Palli Bonet, Gredos, Madrid: 2002, 561 p.
- _____, *Poética*, trad. Juan David García Bacca, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana / U.N.A.M., México: 2000, 47 p.
- Baumgarten, A. G., et. al., *Belleza y verdad, sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo*, Pensamiento, Clásicos, Barcelona: 1999, 301 p.
- Bataille, Goerges, *El erotismo*, trad. Antoni Vicens, Tusquets, Barcelona: 1979, 290 p.
- Bell, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, trad. Néstor A. Miguez, Alianza, Madrid: 1977, 264 p.
- Benjamin, Walter, “El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán” en *Obras*, libro 1, vol. 1, trad. Alfredo Brotons Muñoz, BADA, Madrid: 2006, pp. 7-122.
- _____, “La tarea del traductor” en *Angelus Novus*, EDHASA, Barcelona: 1971, pp. 127-144.
- Berkeley, Geroge, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, trad. Concha Cogolludo Mansilla, Gredos, Madrid: 2003, 160 p.
- Berlin, Isaiah, *Las raíces del romanticismo*, ed. Henry Hardy, Taurus, Madrid: 2000, 227 p.
- Berman, Marschall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire, la experiencia de la modernidad*, trad. Andrea Morales Vidal, Siglo XXI, México: 2001, 387 p.
- Blanchot, Maurice, *La amistad*, trad. J. A. Doval Liz, Trotta, Madrid: 2007, 267 p.
- Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, vol 1, trad. Felipe González Visen, Trotta, Madrid: 2004, 518 p.
- Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, trad. Eugenio Imaz, F.C.E., México: 1997, 407 p.
- Castoriadis, Cornelius, *La Institución imaginaria de la sociedad. 1. Marxismo y Teoría Revolucionaria*, Tusquets, Barcelona: 1983.
- Cohen, Hermann, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, trad. José Andrés Arcona Quiroz, Ánthropos, Barcelona: 2004, 389 p.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Anagrama, Barcelona: 2002, 280 p.
- Derrida, Jacques, *De la gramatología*, trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti, Siglo xxi, México: 2003, 399 p.
- _____, *Khôra*, ed. Diego Tatián, Alición Editora, Córdoba: 1995, 89 p.
- Descartes, René, *Discurso del método*, trad. Eduardo Bello Reguera, Técnos, Madrid: 2003, 102 p.
- Dostoievski, F. M., *El doble*, trad. Juan López-Morillas, Alianza, Madrid: 2001, 196 p.
- _____, *Humillados y ofendidos*, trad. A.L.A. e I.D.C., Andrés Bello, Santiago de Chile: 1997, 494 p.

- _____, *Los hermanos Karamazov*, trad. José Baeza, Juventud, Barcelona: 1968, 750 p.
- _____, *Memorias de la casa muerta*, trads. Jesús García Gabaldón y Fernando Otero Macías, Alba, Clásica Mayor, Barcelona: 2001, 334 p.
- _____, *Memorias del subsuelo*, trad. Rafael Cañete, Losada, Grandes Clásicos, Argentina: 2005, 7-102.
- Duhem, Pierre, *La teoría física, su objeto y su estructura*, trad. María Pons Irabazabal, Herder, Barcelona: 2003, 441 p.
- Eagleton, Terry, *La estética como ideología*, trad. Germán Cano y Jorge Cano Cuenca, Trotta, Madrid: 2006, 514 p.
- Eco, Humberto, *Historia de la belleza*, trad. María D. Irazazabal, Lumen, Barcelona: 2004, 450 p.
- Einstein, Albert, *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*, trad. Miguel Paredes Larrueca, Alianza, Madrid: 2005, 175 p.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Discursos a la nación alemana*, trad. Ma. Jesús Varela y Luis A. Acosta, Técnos, Madrid: 2002, 244 p.
- _____, *Doctrina de la ciencia (1811)*, trad. Alberto Cina, Akal, Madrid: 1999, 252 p.
- _____, *Ética*, trad. Jacinto Rivera de Rosales, Akal, Madrid: 2005, 409 p.
- Frege, Gottlob, “Sentido y referencia” en *Escritos filosóficos*, trad. Jesús Mosterín, Crítica, Barcelona: 1996, pp. 172-197.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca: 2003, 704 p.
- _____, *Arte y verdad de la palabra*, trad. José Francisco Zúñiga García, Piados, Barcelona: 1998, 157 p.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, F.C.E., México: 1966, 484 p.
- _____, *Filosofía del arte o Estética (verano de 1826)*, ed. bilingüe, trad. Domingo Hernández Sánchez, U.A.M. / Abada, Madrid: 2006, 558 p.
- _____, *Estética*, trad. Hermenegildo Giner de los Ríos, (2 vol.), Altafuya, Barcelona: 1988.
- Heidegger, Martín, “Carta sobre el Humanismo” en *Hitos*, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid: 2001, pp. 259-298.
- _____, “De la esencia del fundamento” en *Hitos*, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid: 2001, pp. 109-150.
- _____, “El origen de la obra de arte” en *Caminos de bosque*, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid: 2003, pp. 11-62.
- _____, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, F.C.E., México: 2002, 479 p.
- _____, “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid: 2003, pp. 63-90.
- _____, “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Serbal, Barcelona: 2001, pp. 9-32.

- _____, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza, Alianza, Madrid: 2006, 412 p.
- Hipona, San Agustín de, “El maestro” en *Los filósofos medievales*, selección de textos por Clemente Fernández, Biblioteca de Autores Cristianos, vol. 1, Madrid: 1996, pp. 269-295.
- Humboldt, Wilhelm von, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, trad. Ana Agud Aparicio, Ánthropos, Barcelona: 1990, 436 p.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Dover, New York: 2003, 455 p.
- Husserl, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Hugo Steinberg, Folios, México: 1984, 268 p.
- _____, *El artículo de la “Encyclopædia Britannica”*, trad. Antonio Ziri3n, U.N.A.M., México: 1990, 184 p.
- _____, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofa fenomenol3gica (libro segundo: Investigaciones fenomenol3gicas sobre la constituci3n)*, trad. Antonio Ziri3n, U.N.A.M. / F.C.E., México: 2005, 520 p.
- _____, *Investigaciones l3gicas I*, trads. Manuel G. Morente y Jos3 Gaos, Alianza, Madrid: 2006, 382 p.
- Hyppolite, Jean, *G3nesis y estructura de la “Fen3menol3gica del esp3ritu” de Hegel*, Península, Barcelona: 1998, 564 p.
- Ingarden, Roman, *La comprensi3n de la obra de arte literaria*, trad. Gerald Nyenhuis H., Universidad Iberoamericana, Méxicoc: 2005, 485 p.
- _____, *La obra de arte literaria*, trad. Gerald Nyenhuis H., Taurus / Universidad Iberoamericana, México: 1998, 464 p.
- Jakobson, Roman, et. al., *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, ant. Tzvetan Todorov, Siglo XXI, México: 2002, 237 p.
- Kant, Immanuel, *Crítica del discernimiento*, trads. Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Mínimo tránsito / A. Machado Libros, Madrid: 2003, 536 p.
- _____, *Crítica de la razón práctica*, ed. Bilingüe, trad. Dulce María Granja Castro, F.C.E. / U.A.M. / U.N.A.M., México: 2005, 504 p.
- _____, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid: 2004, 694 p.
- _____, *Fundamentaci3n de la metafísica de las costumbres*, ed. bilingüe, Ariel, Barcelona: 1999, 280 p.
- _____, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” en *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Imaz, F.C.E., México: 2002, pp. 39-66.
- _____, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, ed. Bilingüe, trad. Dulce María Granja Castro, F.C.E. / U.A.M. / U.N.A.M., México: 2004, 264 p.
- _____, *Primera introducci3n a la “Crítica del Juicio”*, trad. Jos3 Luis Salabardo, Visor, Madrid: 19878, 121 p.
- _____, *Prolegómenos*, trad. J. Besteiro, Aguilar, Buenos Aires: 1975, 232 p.
- _____, “¿Qué es la Ilustraci3n?” en *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Imaz, F.C.E., México: 2002, pp. 25-38.

- _____, “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor” en *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Imaz, F.C.E., México: 2002, pp. 95-122.
- Kierkegaard, Sören, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, trad. Rafael Larrañeta, Trotta, Madrid: 1997, 114 p.
- _____, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, trad. Begonia Saez Tajafuerce y Darío González, vol. 2/1, Trotta, Madrid: 2006, 440 p.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Escritos filosóficos*, trad. Ezequiel de Olaso, Mínimo tránsito / A. Machado Libros, Madrid: 2003, 779 p.
- Lévinas, Emmanuel, *Difícil libertad*, Caparrós, col. Esprit, Madrid: 2004, 370 p.
- Lipovetsky, Gilles, *El crepúsculo del deber*, trad. Juana Bignozzi, Anagrama, Barcelona: 2000, 288 p.
- Lukács, Georg, *El asalto a la razón*, trad. Wenceslao Roces, Grijalbo, Barcelona: 1975, 708 p.
- _____, *Historia y conciencia de clase*, trad. Manuel Sacristán, Grijalbo, México: 1969, 355 p.
- Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, Cultura Popular, México: 1974, 274 p.
- _____, *El capital*, tomo 1, vol. 1, libro primero, trad. Pedro Scarón, Siglo XXI, México: 1975, 382 p.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich, *La ideología alemana*, trad. Wenceslao Roces, Cultura Popular, México: 1958, 748 p.
- Moreno Márquez, César, *La intención comunicativa, ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Thémata, 1989, 369 p.
- Mumford, Lewis, *Técnica y civilización*, trad. Constantino Aznar de Acevedo, Alianza, Madrid: 2006, 522 p.
- Musil, Robert, *El hombre sin atributos*, trad. José M. Sáenz, vol 1., Seix Barral, Barcelona: 2004, 685 p.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid: 2003, 498 p.
- _____, *El nacimiento de la tragedia*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid: 2001, 298 p.
- _____, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid: 2004, 221 p.
- _____, *La voluntad de poderío*, trad. Aníbal Froufe, EDAF, Madrid: 1981, 555 p.
- _____, *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid: 1982, 288 p.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, F.C.E., México: 2000, pp. 7-234.
- Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. Jesús Fernández Zulaica, Cátedra, Madrid: 1983, 355 p.
- Rougemont, Denis de, *Amor y Occidente*, trad. Ramón Xirau, CONACULTA, México: 2001, 357 p.
- _____, *Los mitos del amor*, trad. Manuel Serrat Crespo, Kairós, Barcelona: 1999, 231 p.

- Rousseau, J. J., *El origen de la desigualdad entre los hombres*, Grijalbo, México: 1972, 159 p.
- _____, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, trad. Adolfo Castañón, F.C.E., México: 2004, 85 p.
- Sade, Marqués de, *Justine o Los infortunios de la virtud*, trad. Joaquín Jordá, Tusquets, Barcelona: 2004, 338 p.
- Safranski, Rüdiger, *Schiller o la invención del idealismo alemán*, trad. Raúl Gabás, Tusquets, Barcelona: 2006, 568 p.
- Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, trad. Amado Alonso, Losada, Buenos Aires: 1967, 380 p.
- Scheler, Max, *Ética*, trad. Hilario Rodríguez Sanz, Caparrós, col. Espírit, Madrid: 2001, 758 p.
- Schelling, F. W. J., *Sistema del idealismo trascendental*, trad. Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Ánthropos, Barcelona: 1988, 480 p.
- Schiller, Friedrich, *Kalías. Cartas sobre la educación estética del hombre*, ed. bilingüe, trads. Jaime Feijoo y Jorge Seca, Ánthropos, Barcelona: 1999, 398 p.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, trad. Pilar López de Santa María, vol. 1, Trotta, Madrid: 2004, 605 p.
- Sloterdijk, Peter, *Esferas I*, trad. Isidoro Reguera, Siruela, Madrid: 2003, 584 p.
- Spinoza, Baruch de, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Oscar Cohan, F.C.E., México: 2001, 275 p.
- Steiner, George, *Gramáticas de la creación*, trads. Andoni Alonso y Carmen Galán Rodríguez, Siruela, Madrid: 2001, 352 p.
- _____, *Pasión intacta*, trads. Menchú Gutiérrez y Encarna Castejón, Siruela / Norma, Madrid: 1997, 566 p.
- Vico, Giambattista, *Ciencia Nueva*, trad. Rocío de la Villa, Ténos, col. Metrópolis, Madrid: 1995, 552 p.
- _____, “La antiquísima sabiduría de los italianos” en *Obras*, trad. Francisco I. Navarro Gómez, 6, Ánthropos, Barcelona: 2002, 323 p.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Diez, Buenos Aires: 1976, 264 p.
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, ed. bilingüe, trads. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Instituto de Investigaciones Filosóficas / U.N.A.M. / Crítica, Barcelona: 2004, 550 p.
- _____, *Tractatus Lógico-Philosophicus*, ed. bilingüe, trads. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Alianza, Madrid: 2001, 215 p.
- Zambrano, María, *Persona y democracia, la historia sacrificial*, Ánthropos, Barcelona: 1988, 178 p.
- Zweig, Stefan, *La lucha contra el demonio (Hölderlin, Kleist, Nietzsche)*, trad. Joaquín Verdaguer, Acantilado, Barcelona: 2005, 337 p.

