

TOMO II

H O M E N A J E

Luis Jaime Cisneros

Capítulo 46



Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Perú
FONDO EDITORIAL 2002

Homenaje Luis Jaime Cisneros
Tomo II

Editor: Eduardo Hopkins Rodríguez

Diseño de carátula: Gisella Scheuch

Copyright © 2002 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica
del Perú. Plaza Francia 1164, Lima
Telefax: 330-7405. Teléfonos: 330-7410, 330-7411
E-mail: feditor@pucp.edu.pe

Obra Completa rústica:
9972-42-473-1
Tomo II: 9972-42-475-8
D.L. 1501052002 2422

Obra Completa tapa dura:
9972-42-476-6
Tomo II: 9972-42-478-2
D.L. 1501052002 2421

Primera edición: julio de 2002

Derechos reservados, prohibida la reproducción de este libro por cualquier
medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Responsabilidad y crítica: la ética fenomenológica en la obra de Bajtín

Miguel Ángel Huamán

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

EN UNA REFLEXIÓN ANTERIOR¹ he señalado cómo, tras la paradoja biográfica y la filológica, la obra bajtiniana adquiere rasgos de un proyecto abierto frente a la crisis conjunta de dos sistemas de pensamiento: el Positivismo y el Historicismo. La contradicción entre la vida y la obra marca la naturaleza de los acercamientos a Bajtín, desde dos principios caros a la modernidad y su conciencia: la experiencia y la razón. Sin embargo, en el primer trabajo del joven investigador ruso surge la línea alternativa que ubica su perspectiva en una posición liminar y fronteriza: la dimensión ética.

Hemos señalado que existe un cordón umbilical que liga la propuesta bajtiniana inicial con Kant y que pasa por Buber, Cassirer y otros filósofos alemanes. Desentrañar esa madeja nos permitirá adquirir un arsenal crítico adecuado para incursionar en su producción textual, la misma que posee rasgos ambiguos, contradictorios y paradójicos como muchos otros autores de la *episteme* occidental. Frente al proceso de canonización de Bajtín en pleno desarrollo, sobre todo en los predios de los estudios culturales y de las ciencias sociales postcoloniales, no nos interesa imponerle artificialmente una unidad, sino descubrir sus fundamentos y los criterios sobre los que se sustenta, los mismos que son la base de las lecturas más recientes.

Querer hacer inteligible a Bajtín supone no abandonar el origen de nuestras preocupaciones: los estudios literarios, marco que nos permite desentrañar de manera más atinada la estructura de su significación y cómo a partir de ella se generan todas las posibles interpretaciones de su obra. En ese sentido, hemos señalado que la vigencia teórica de la obra bajtiniana, su rasgo postmoderno en cuanto a horizonte conceptual para la teoría literaria, radica en que constituye una

¹ HUAMÁN, Miguel Ángel. «Paradojas del círculo bajtiniano». *Escritura y Pensamiento*, n.º 2, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1998, pp. 141-166.

reacción conservadora frente al surgimiento de la teoría literaria moderna. La crítica de Bajtín es un regreso al horizonte romántico y ello es explicable como reacción natural frente al período que le tocó vivir.

Resulta lógico que cuando las cosas no salen bien se mire hacia atrás, se intente retornar a lo anterior para enmendar lo equivocado. «Bajtín restablece la doctrina romántica en su pureza», ha señalado Todorov² y es eso precisamente lo que se aprecia en el primer artículo del joven crítico: su apelación a la responsabilidad, que fue entendida como compromiso con la naciente revolución, era en el fondo la manifestación de una actitud crítica ante los encandilamientos de la ideología cientificista y la soberbia del realismo epistemológico.

El contexto de surgimiento de la reflexión bajtiniana es el período de ilusión de los intelectuales por la validez universal de las propuestas científico-revolucionarias. Incluso los formalistas rusos, como otros grupos de investigadores del momento, finalmente creyeron hallar la justificación de *lo que debía ser* en la validez semántica del ser que la teoría marxista ofrecía como verdad. Ello trajo como consecuencia que la cultura partidaria, a la que en última instancia se adhirieron, se apartara de la vida, del proceso vivo de la experiencia, con las consecuencias lógicas de la justificación de los más grandes atropellos y las más atroces aberraciones.

Bajtín intenta oponerse a este cientificismo, no desde un punto de vista científico, sino estético-ético. Se pregunta: «¿Por qué, si es que yo pienso, yo debo pensar verídicamente?».³ Con ello establece la crítica no en el nivel de lo que *es*, sino de lo que *debe ser*. Hablemos por lo mismo de lo ético y su relación con lo estético.

1. Ética y Estética como campos críticos

En la filosofía hegeliana hay un desprecio por la moral, de manera que la ética será cancelada y transformada en otra disciplina: la filosofía de la religión y del Estado. Esta desmitificación del campo ético obedecía a la convicción de ver en ella una especie de religión larvada en su oculta verdad. La filosofía materialista dialéctica de Marx, Engels,

² TODOROV, Tzvetan. «Lo humano y lo interhumano (Mijaíl Bajtín)». En: TODOROV, Tzvetan. *Crítica de la crítica*. Barcelona: Paidós, 1991, p. 73.

³ BAJTÍN, Mijaíl. *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*. Barcelona: Anthropos, 1997, p. 11.

Lenin y otros pensadores compartirá dicha convicción, reduciendo lo moral a lo político y lo social.

La escisión entre moralidad y eticidad en Hegel constituye el origen de la reacción frente al giro copernicano que significó la ética kantiana. Lo que Kant denominaba moral no era una propiedad o práctica de una acción, sino el reflejo de la incidencia del hecho práctico en la conciencia del hombre. Toda la crítica de Hegel al fenómeno estricto de la moralidad kantiana es posible gracias al desplazamiento de los conceptos de su esfera primitiva, que es la reflexión teórica sobre el hecho práctico, al hecho estrictamente práctico donde radicaría la esencia de la moralidad. Su fundamentación solo podría estar teóricamente en las creencias y costumbres, es decir, en el Estado y la religión. De esta manera, el idealismo absoluto hegeliano termina reduciendo la ética a la filosofía, la religión y la política.

Esto sirvió de base para el surgimiento de los hegelianos de izquierda, con Marx a la cabeza. Este transforma ese idealismo del espíritu absoluto en una filosofía materialista donde la propia dialéctica o la praxis revolucionaria de las clases sociales genera sus propios principios morales, sostenidos desde las leyes de la historia descubiertas por la concepción científica del mundo. Un texto de Lenin, escrito pocas semanas después de la revolución bolchevique, nos puede dar una idea de lo que estamos señalando:

Deben elaborarse y comprobarse prácticamente por las comunidades mismas, por las pequeñas células, en el campo y en las ciudades, millares de formas y métodos prácticos de contabilidad y de control sobre los ricos, los pillos y los parásitos. La variedad es aquí una garantía de vitalidad, una prenda del éxito en la consecución del fin común y único: el de limpiar el suelo de Rusia de todos los insectos nocivos, pulgas (pillos), chinches (ricos), etc., etc. En un lugar se encarcelará a una decena de ricos, a una docena de pillos, a media docena de obreros que huyen del trabajo (del mismo modo hamponesco que lo hacen en Petrogrado numerosos tipógrafos, sobre todo en las imprentas del partido). En otro se les obligará a limpiar las letrinas; en un tercero, se les dará al salir de la cárcel, carnets amarillos para que todo el pueblo los vigile como seres nocivos, mientras no se enmienden. En otro, se fusilará en el acto a un parásito de cada diez. En otro más, se idearán combinaciones de diversos modos y medios y se recurrirá, por ejemplo, a la libertad condicional para la en-

mienda rápida de los ricos, de los intelectuales burgueses, de los pillos y de los maleantes susceptibles de ello.⁴

Lo curioso de esta cita radica en que, en el mismo texto, el propio Lenin intenta crear una mística ético-revolucionaria y justificar la nueva moral impuesta por la revolución. Una actitud que, dicho sea de paso, no es exclusividad del régimen socialista deformado, sino que como ejemplo de gobierno autoritario se asemeja a la del nazismo o a la del totalitarismo de cualquier presidente golpista de América Latina. Lenin está preocupado por el afloramiento en plena revolución de quienes se enmascaran de revolucionarios para realizar fechorías, y por la inercia mental del siervo, acostumbrado a la dominación e ideológicamente incapacitado, que se resiste a asumir en sus manos el control económico.

En la construcción de esa mística contraponen la moral burguesa, basada en el «interés egoísta», a la moral revolucionaria del proletario. Pero, ¿dónde radica la fundamentación de esta?:

Por primera vez, después de siglos trabajando para los demás, bajo el yugo, para los explotadores, se tiene la posibilidad de *trabajar para sí mismo* y de trabajar beneficiándose de todas las conquistas de la cultura y de la técnica más moderna.⁵

La contradicción salta a la vista: necesariamente en la apelación a la conciencia y al individuo. Años después, en la tercera edición soviética del *Diccionario filosófico* de M. Rosental leemos lo siguiente en el acápite Ética:

En la misma ética se produjo la división entre esferas teórica y práctica, en ética filosófica y ética normativa. Esta división históricamente justificada en la actual ética burguesa, condujo a la total disociación, al alejamiento recíproco entre ciencia y moral. La contraposición tradicional entre teoría y práctica en la historia de las doctrinas éticas, produjo también determinadas dificultades en la resolución de los problemas fundamentales de la ética acerca de las fuentes y fundamentos de las ideas morales. Frecuente-

⁴ LENIN. *¿Cómo debe organizarse la emulación?* Moscú: Progreso, 1970, p. 12.

⁵ *Ib.*, p. 4.

mente la moral se dedujo de algunos principios extrahistóricos. Dios, la naturaleza del hombre o las leyes del cosmos (Ética teológica, Naturalismo en Ética), de cualesquiera principio *a priori* o del autodesarrollo de la idea absoluta (Kant y Hegel) o de cualquier autoridad (Ética aprobatoria). La crisis de estos modos tradicionales de deducir la moral, encontró expresión en el siglo XX en la tesis de la ética burguesa contemporánea acerca de la imposibilidad de una fundamentación teórica de las ideas morales y en la escisión de dos tendencias enfrentadas recíprocamente (Formalismo en ética e Irracionalismo en ética). Solamente el marxismo, que supera totalmente la contraposición entre la teoría y la práctica sobre la base de explicar su naturaleza histórico-social, permite deducir en forma rigurosamente científica las ideas morales de los modos de producción históricamente desarrollados, de los regímenes de vida social que se reemplazan recíprocamente con sujeción a leyes, del progreso de la cultura material y moral de la sociedad.⁶

Si sorprende la soberbia de un científicismo que tiene la seguridad de poseer la verdad, más increíble resulta cómo extrae de esa certeza del ser, un categórico deber ser:

La misión de la ética consiste en la fundamentación histórica de la más elevada moral de la humanidad: la moral comunista, en la crítica de la ética y la moral burguesa. De tal manera que la ética normativa se transforma en el desarrollo natural de las conclusiones de la teoría histórica de la ética y deja de ser una doctrina independiente opuesta a la ética teórica y, al mismo tiempo, a la conciencia moral de las masas.⁷

Todo esto, si se recapacita en las fechas, está comprendido entre el primer artículo publicado y el año de la muerte de Bajtín. Este, entre 1920 y 1924, trabajó un extenso texto parcialmente recuperado en el que amplió y profundizó sus ideas en torno del tema: «Hacia una filosofía del acto ético». Algunos aspectos del mismo nos pueden introducir en la relación que creemos se establece entre ética y estética y su importancia para definir una etapa en el desarrollo del pensamiento bajtiniano.

⁶ ROSENAL, M. *Diccionario filosófico*. 3ra ed. Moscú: Literatura Política de Moscú, 1975.

⁷ *Ib.*

Un momento general importante del pensamiento teórico discursivo (en ciencias naturales y en filosofía), de la representación o descripción histórica y de la intuición estética es el siguiente. Todas las actividades mencionadas establecen una escisión entre el contenido-sentido de un acto (actividad) determinado y la realidad histórica de su existencia (como vivencia experimentada en la realidad por una sola vez), cuya consecuencia es que el acto pierde su capacidad de ser valorado.⁸

Bajtín percibe, de manera clara, que el problema entre la ciencia y lo estético, para la conciencia, es el mismo. ¿Cómo fijar el ser en la obra o, en otras palabras, cómo el discurso puede captar la realidad? Solo en la unidad del acto o de la actividad, en la vivencia del propio sujeto o individuo. Este es el secreto de la responsabilidad aludida en su artículo inicial: como imagen-concepto pretende fijar la realización del lugar que ocupa la conciencia individual como lo único e irreplicable en el ser.

Desde la perspectiva bajtiniana, la vida puede ser vista como un acto ético complejo, como un actuar ético permanente. Enfrentado a la cancelación del juicio individual y a la negación de la conciencia singular por la hegemonía positivista, regresa a la subjetividad romántica vía una filosofía participativa en la cual se pretende no separar o escindir el acto de su producto, el sujeto del objeto. Visión del pensamiento actuante que critica el teoretismo fatal en las corrientes de la época, que generan espectros no vivientes, y que tanto en su contenido semántico como en su realización fáctica como hecho histórico individual están unidas indisolublemente en la valoración de la conciencia como acto responsable: «La evaluación de la significación del juicio representa el momento necesario en la contextura del acto ético».⁹

No se puede fundamentar el acto ético desde el juicio teóricamente válido. Este juicio teórico y su verdad, aunque necesarios, no son suficientes para asumirse como *deber ser*:

El deber ser surge solo en la correlación de la verdad, significativa en sí misma, con nuestro auténtico acto de conocimiento, y este momento de

⁸ BAJTÍN, Mijaíl, ob. cit., p. 7.

⁹ Ib., p. 9.

correlación es el momento históricamente único, es un acto siempre individual, que no repercute en absoluto en la significancia teórica de un juicio: se trata de un acto ético, evaluable e imputable en el contexto único de la vida única y real del sujeto.¹⁰

La definición de la verdad teórica no implica obligatoriamente la necesidad de su *deber ser*, de su aplicación. Ello solo puede surgir desde lo externo, en la captación fenomenológica de nuestra conciencia de la esencia del ser:

El deber ser es una peculiar categoría del proceder en cuanto acto (todo, incluso el pensamiento y el sentimiento, representa un acto), es una orientación de la conciencia cuya estructura hemos de poner de manifiesto fenomenológicamente.¹¹

Evidentemente, Bajtín enfrenta críticamente el desfase entre la verdad semántica de la prédica revolucionaria y la práctica de avasallamiento de la conciencia individual. Si algunos asumían como verdadera la concepción del Estado Soviético y su política actuando con plena responsabilidad; otros, tal vez la gran mayoría —la masa que alude la folletería bolchevique—, creían de una manera y se comportaban de otra. Arribistas, oportunistas o burócratas se confundían con los dirigentes probos, los intelectuales honestos y los anónimos altruistas. ¿Cómo diferenciarlos? ¿Cómo fundar un deber ser responsable?

El mundo como contenido del pensamiento científico es un mundo singular, autónomo, mas no aislado, sino integrado, mediante el acto ético real, en el único y global acontecimiento de ser. Pero este acontecimiento único de ser ya no es pensado, sino que es, se lleva a cabo real e irrevocablemente, a través de mí y a través de los otros; por cierto, que también en el acto de mi propio proceder en cuanto conocimiento, se vive, se afirma de un modo emocional y volitivo, y en esta vivencia-afirmación integral la cognición no representa más que un momento. La unicidad singular no puede ser concebida, sino que tan solo puede ser vivida participativamente. Toda la razón teórica no es sino un momento de la razón práctica,

¹⁰ *Ib.*, p. 10.

¹¹ *Ib.*, p. 12.

es decir, de la razón que viene de la orientación moral de un sujeto en el acontecimiento singular de ser. Este ser no puede definirse en categorías de una conciencia teórica indiferente, sino que se determina mediante categorías de una comunión real, es decir, de un acto ético, en las categorías de una vivencia eficientemente participativa de la singularidad concreta del mundo.¹²

En Petrogrado, entre los años de 1917 y 1919, un grupo de intelectuales de tendencia menchevique —contrarios a los bolcheviques— publicaba una revista llamada *Nueva Vida*, que fue calificada como contrarrevolucionaria y exponente del escepticismo intelectual. No podemos afirmar que Bajtín estuviera al corriente de esta orientación, pero sí que compartía su crítica al realismo epistemológico o representacionismo ingenuo, si nos atenemos a la siguiente observación del texto bajtiniano:

El ser históricamente real y singular es más grande y contundente que el ser singular de la ciencia teórica, pero esta diferencia en el peso, evidente para la percepción de una conciencia viviente, no puede ser definida en categorías teóricas.¹³

La ciencia moderna tuvo que extirpar la subjetividad para poder dar cuenta racionalmente de la naturaleza, alejando cualquier referencia a lo sobrenatural o a la teoría de los ídolos que combatió Bacon. Su propia dinámica condujo a suponer que dicha objetividad de los enunciados científicos era independiente de la propia conciencia de los sujetos. Olvidó, como dirá más adelante Rorty, que «el mundo está ahí afuera, pero las descripciones del mundo no. Solo las descripciones del mundo pueden ser verdaderas o falsas. El mundo de por sí —sin el auxilio de las actividades descriptivas de los seres humanos— no puede serlo».¹⁴ Contra eso precisamente alertaba Bajtín: «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».¹⁵

¹² Ib., p. 20.

¹³ Ib., p. 15.

¹⁴ RORTY, 1996, p. 25.

¹⁵ BAJTÍN, Mijaíl, ob. cit., p. 16.

La relación del artista con su obra es semejante a la del científico frente a la realidad. Tras la intuición fenomenológica, Bajtín reintegra la imaginación romántica a través de la subjetividad eidética. La subjetividad literaria adquiere unidad solo gracias a la conciencia externa que supone su configuración arquitectónica, y, en esa operación, el ser del héroe artístico depende del deber ser propuesto por el autor. En dicha relación, lo ético se solidariza con lo estético y ambos con lo cognitivo.

Todorov califica este período como fenomenológico, pues considera que Bajtín ve la relación entre el autor y el héroe como un caso particular de la relación entre dos seres humanos. Al percibir que este vínculo no puede ser contingente, sino necesario para que el sujeto se constituya como tal, abre las puertas a su realización exterior, gracias a la mirada del otro. Este es, a la vez, constitutivo del ser y asimétrico con respecto al sujeto: «la pluralidad de los hombres encuentra su sentido no en una multiplicidad cuantitativa de los yo, sino en cuanto cada uno es el complemento necesario del otro».¹⁶ Esta perspectiva acerca la reflexión bajtiniana a las propuestas de Martín Buber. Tratemos brevemente de Buber.

2. La palabra primordial y la actitud dialógica

Años después de la muerte de Bajtín, en 1992, se publicó en Rusia una larga entrevista realizada por Vadim Kozhinov, aproximadamente en 1965. Este, que era ya admirador y amigo suyo, aprovechó una visita de Mijaíl a Moscú, a la casa de la familia Kaleski, para conversar sobre diversos temas. A la muerte del maestro, sería Kozhinov quien asumiera la tarea de descifrar los borradores casi ilegibles y fue también él a quien le correspondió el mérito de propiciar la reivindicación póstuma del teórico en su propio país.

En una parte de la mencionada entrevista, Bajtín se refiere a los filósofos que tienen una perspectiva directamente ética. Menciona a Hermann Cohen, de quien reconoce una influencia inmensa, y sobre todo a Martín Buber. Califica a este como el filósofo más grande del siglo XX y señala que le debe todo, en especial la idea de diálogo. Nos resulta, por lo mismo, esencial revisar las propuestas de dicho filósofo para una correcta lectura crítica del pensamiento bajtiniano.

¹⁶ TODOROV, Tzvetan, ob. cit., p. 81.

Martín Buber nació en Viena en 1878. Pasó los años de adolescencia en Lemberg, bajo la influencia intelectual de su abuelo, que era uno de los dirigentes destacados del movimiento racionalista e ilustrado dentro de la comunidad judía. Asimismo, los grupos «jasidistas» de inspiración mística también dejaron huella en su pensamiento. Estudió en las universidades de Viena, Berlín, Leipzig y Zurich. En ellas logró una formación filosófica y literaria asombrosa. Discípulo de Dilthey y amigo de Max Scheler, vivió intensamente los últimos movimientos filosóficos alemanes. Publicó entre 1916 y 1924, la gran revista *Der Jude* y tradujo al alemán la Biblia, en una versión que goza hasta la actualidad de prestigio por su belleza y fidelidad. Fue profesor de Religión Comparada en la Universidad de Frankfurt hasta 1938, fecha en que se ve forzado a huir del nazismo. Asumió luego la cátedra de Filosofía Social en la Universidad Hebrea de Jerusalén.

En el ensayo *Yo y tú* de Martín Buber, el mundo depende de la actitud del hombre y esta es doble, en conformidad con la dualidad de las palabras que pronuncia. Ellas no son vocablos aislados sino pares y no significan cosas sino relaciones; no expresan algo que exista independientemente, sino que las palabras dan lugar a la existencia. Estas palabras primordiales son pronunciadas desde el ser y son: Yo-Tú y Yo-Ello; la primera puede ser pronunciada por el ser entero; la segunda, no.

Ser Yo y decir Yo son una sola y misma cosa. Decir Yo y decir una de las palabras primordiales son lo mismo. Quien pronuncia una de las palabras primordiales penetra en esta palabra y se instala en ella.¹⁷

El reino del Ello, reducido al círculo de los verbos transitivos, existe en virtud de actividades que tienen por objeto alguna cosa. Se percibe algo, se tiene la experiencia, se imagina y se quiere algo. Pero, el ser humano no consiste solo en estas cosas u otras semejantes. Cada Ello confina con otros; Ello no existe sino porque está limitado por otros Ello.

El hombre explora la superficie de las cosas y las experimenta. Extrae de ellas un saber relativo a su constitución; adquiere de ellas experiencia. Experimenta lo que pertenece a las cosas.¹⁸

¹⁷ BUBER, Martín. *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1969, p. 10.

¹⁸ *Ib.*, p. 11.

Pero estas experiencias no acercan el mundo al hombre, pues es *en él* donde la experiencia surge, y no entre él y el mundo:

El mundo no tiene parte en la experiencia. Se deja experimentar, pero no compromete su interés. Pues esta experiencia nada le agrega y nada agrega a la experiencia.¹⁹

De manera que el mundo pertenece a la palabra primordial Yo-Ello. ¿Y la palabra primordial Yo-Tú? A ella pertenece el mundo de la relación que involucra tres esferas:

1. Nuestra vida con la naturaleza, oscuramente recíproca y por debajo del nivel de la palabra, del umbral del lenguaje.
2. La vida con los hombres, donde aceptamos el Tú y adoptamos la forma del lenguaje.
3. La comunicación con las formas inteligibles, donde no distinguimos ningún Tú, pero nos sentimos llamados y respondemos; creamos formas pensando y actuando.

En las tres esferas, gracias a todo lo que se nos torna presente, rozamos el ribete del Tú eterno, sentimos emanar un soplo que llega de Él; cada Tú invoca el Tú eterno, según el modo propio de cada una de las esferas.²⁰

En esta perspectiva filosófica, los modos de contemplación de la naturaleza, de un árbol por ejemplo, del que se observa la imagen y el movimiento, la especie, el ejemplar, la ley y el número, no agotan la potencia de su exclusividad, que está presente como totalidad única cuando entra en relación con un yo, con una conciencia subjetiva:

No es solo una impresión, ni un juego de mi imaginación, ni un valor dependiente de mi estado de ánimo. Erige frente a mí su realidad corporal, tiene que ver conmigo como yo con él, pero de una manera distinta. No procuréis debilitar el sentido de esta relación; toda relación es recíproca.²¹

¹⁹ Ib., l. cit.

²⁰ Ib., p. 12.

²¹ Ib., p. 13.

La relación con un hombre a partir de la palabra fundamental *Yo-Tú*, aleja a este ser humano de la red del universo, de un punto destacado del espacio y del tiempo, y fuera de toda conexión, él es el Tú y llena el horizonte. Solo mediante esta desgarradura se llega a hacer de su unidad una multiplicidad:

Del hombre a quien llamo Tú no tengo un conocimiento empírico. Pero estoy en relación con él en el santuario de la palabra primordial. Solamente cuando salgo de este santuario lo conozco de nuevo por la experiencia. La experiencia es alejamiento del Tú.²²

Esta preeminencia de la relación fenomenológica donde sujeto y objeto se unifican a través del vínculo dialógico comunicativo, como dimensión simultánea, está epistemológicamente por encima de la experiencia empírica que pretende abstraer lo subjetivo para captar u observar lo dado, y en realidad escapa a la posibilidad de aprehensión del objeto simultáneo a la propia conciencia. En el caso de la realidad social, la relación fenomenológica planteada por la palabra primordial existe independiente de la experiencia del otro, pues el Tú es más que lo que el Ello conoce. El Tú es más activo y experimenta más de lo que el Ello tiene conciencia.

Esto hace la base del vínculo de la literatura, la fuente eterna del arte:

A un hombre se le presenta una forma que desea ser fijada. Esta forma no es producto de su alma, es una aparición de fuera que se le presenta y le reclama su fuerza eficiente. Se trata de un acto esencial del hombre; si lo realiza, si con todo su ser dice la palabra primordial a la forma que se le aparece, entonces brota la fuerza eficiente, la obra nace.²³

En la creación artística, sujeto y objeto se unifican, de ahí que la palabra primordial solo pueda ser dicha por una actividad integral; quien se decida a decirlo nada puede reservar de sí. La obra no permite refugiarse en el mundo del Ello. En la medida en que no puedo conocer por la experiencia ni describir esa forma que se me aparece, solo puedo materializarla, con lo que la obra artística deja entrever que nuestra propia existencia es praxis en la que estamos inmersos.

²² *Ib.*, p. 14.

²³ *Ib.*, p. 15.

Nuestro ser es una construcción, un proceso permanente que involucra nuestra conciencia; sujeto y objeto en perenne concreción.

La palabra primordial solo puede ser dicha por el Ser entero; quien se decida a decirla nada puede reservar de sí.²⁴

De manera que la descripción racional del objeto o la fijación empírica del sujeto que propugna la ciencia positiva supone una paralización del proceso, su empobrecimiento y pérdida a pesar de la ideología científicista que diviniza lo dado o la racionalidad. «No puedo ni conocer por la experiencia ni describir esa forma que se me aparece; solo puedo realizarla».²⁵

Esta es una perspectiva dinámica que ubica al propio sujeto en una integración con el objeto y de donde se rescata el carácter siempre activo de la existencia humana:

Actuar es crear; inventar es encontrar; dar una forma es descubrir. Al crear descubro. Introduzco la forma en el mundo del Ello. La obra producida es una cosa entre cosas, una suma de cualidades; es, entonces, experimentable y describible. Pero a quien la contempla y la crea, ella puede algunas veces reaparecerse en la plenitud de su forma corporizada.²⁶

Buber lleva esta reflexión hasta la confirmación de la presencia fenomenológica del hombre como eje central de la actividad artística y de todo conocimiento epistemológico. Critica la perspectiva temporal del racionalismo y del empirismo que obvian el presente por considerarlo algo fugitivo, pasajero, pero que, como posturas cognoscitivas, desconocen que el objeto que construyen o el sujeto que postulan está signado por la cesación, la detención, la ausencia de lo presente, donde solo es viable el encuentro: «Los seres verdaderos son vividos en el presente, la vida de los objetos está en el pasado».²⁷

Conduce su búsqueda por el mundo del Ello, donde el hombre se basa en la experiencia, y concluye que tiene que atender al *a priori* de

²⁴ Ib., l. cit.

²⁵ Ib., l. cit.

²⁶ Ib., l. cit.

²⁷ Ib., p. 17.

la relación de su vida con el mundo, camino que debe guiarlo hacia el Tú eterno:

El mundo del Ello está engastado en el contexto del espacio y del tiempo. El mundo del Tú no está engastado ni en el contexto del espacio ni en el del tiempo.

Tiene su coherencia en el Centro, donde las líneas prolongadas de las relaciones se encuentran en el Tú eterno.²⁸

Apreciamos en esta ruta la fundamentación de una religiosidad como horizonte ético y epistemológico para el hombre moderno en crisis, posición personalista que debe mucho al pensamiento de Max Scheler,²⁹ de quien Martín Buber fuera amigo. Este fue coetáneo de Bajtín y murió muy joven, frustrando una promisoriosa carrera filosófica. Sin embargo, hay nexos interesantes en su obra que justifican una rápida revisión.

Scheler construyó, paralelamente al círculo bajtiniano, una ética material de los valores y perteneció, en cierta medida, al movimiento fenomenológico que fundara Husserl. Su acercamiento a esta corriente de pensamiento obedecía a su aversión por las construcciones abstractas y a su convicción en favor de la capacidad de captar intuitivamente la verdad de la esencia; por ello, intentará aplicar el método fenomenológico al terreno de la actividad moral, con lo que se mostrará como un adversario de la concepción ética kantiana.

Kant había ubicado la cuestión ética en una disyuntiva entre el deber y el placer: se desea algo porque lo exige la ley o porque produce placer, de manera que, en este segundo caso, desaparecía la valoración objetiva y, por lo tanto, para justificarla era preciso definir el bien en relación con la ley moral, pero ello es así solo si resulta universalizable. Scheler considera que esta es una ética imperativa arbitraria y del resentimiento, pues no justifica su mandato, y en nombre del deber niega la plenitud del vivir. Por ello se manifiesta en contra del formalismo kantiano y señala que no es el deber sino el valor el concepto fundamental de la ética.

Los bienes son cosas que poseen valores y estos son esencias en el sentido husserliano, es decir, cualidades gracias a las cuales las cosas

²⁸ Ib., p. 94.

²⁹ SCHELER, MAX. *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada, 1967.

se vuelven bienes. Por ejemplo, una máquina es un bien solo por su utilidad, una obra artística por su belleza y una ley por su valor de justicia. Los bienes son hechos y los valores esencias. Aunque el mérito de Kant consistió en negarse a establecer los criterios de la conducta moral a través de la inducción desde los hechos empíricos, su afán por constituir la ley moral *a priori* y universal lo condujo a una interioridad que negaba la ética del éxito, al identificar el *a priori* con lo formal. Por ello, él defiende la existencia de proposiciones *a priori*, es decir, necesarias y universales pero materiales, porque las materias sobre las que versan no son los hechos, sino esencias o valores.

Al contrario de Kant, Scheler establece la primacía del valor sobre el deber. La ética kantiana «carece de un reconocimiento del valor material, de una conciencia de que el hombre se halla rodeado por un cosmos de valores que él no tiene que producir, sino limitarse a reconocer y descubrir. Los valores no son un objeto de la actividad teórica, sino de una intuición emocional».³⁰

Esta perspectiva niega la capacidad del intelecto para captar valores y legitima los sentimientos para tal función:

Existe un modo de experiencia cuyos objetos son inaccesibles para el intelecto: este, en relación con ellos, se muestra tan ciego como el oído y la oreja ante los colores; dicho modo de experiencia nos coloca ante los auténticos objetos y ante el orden eterno que existe entre ellos, es decir, ante los valores y su jerarquía.³¹

Se puede afirmar de Bajtín lo mismo que Paul Ricoeur señaló de Max Scheler. La propuesta bajtiniana solo atraviesa el plano fenomenológico: viene de otra parte y va hacia otra parte. ¿De dónde viene? De Kant y sus críticas. ¿Hacia dónde va? Hacia un enfoque pragmático-comunicativo, solo que en el camino se encuentra con Cassirer. La clave de ello radica en la similitud de las dos obras.

Ambas propuestas tienen un rasgo no sistemático ni riguroso, pero el énfasis puesto en la comunicación en las dos exigirá un enfoque dentro de lo pasional. Al igual que Scheler, Bajtín se pregunta por la fundamentación del conocimiento no como labor cerrada sobre sí misma sino como camino que el hombre instaura en relación con su

³⁰ REALE y ANTISERI. *Historia del pensamiento científico y filosófico*. Madrid: Herder, 1992, tomo 3, p. 506.

³¹ SCHELER, Max, ob. cit.

propia realización personal en un mundo humano. En esta tensión ética del deber ser llegará a la búsqueda del papel de la palabra, de los símbolos y lenguajes para precisar el puesto de la persona en la cultura y entre los hombres.

Gary Saul Morson se pregunta quién habla por Bajtín. Y se responde: «Para Bajtín, la creación de un yo es la selección de una voz internamente persuasiva de entre muchas voces que uno ha aprendido, y esa voz cambia cada vez que dice algo».³²

De manera que nunca somos completamente nosotros mismos en nuestras enunciaciones y el camino para una concepción dialógica de la humanidad, como sujeto definido por su inacabamiento, está abierto. Ese será el sentido final del diálogo, no una descripción de cómo funciona el lenguaje sino un programa sobre cómo debería funcionar. El puente entre Bajtín y Cassirer está tendido, solo falta transitarlo. En nuestra siguiente reflexión intentaremos hacerlo.

Bibliografía

BAJTÍN, Mijaíl

1997 *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*. Barcelona: Anthropos.

BUBER, Martín

1969 *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión.

CASSIRER, Ernst

1971 *Filosofía de las formas simbólicas*. México: Fondo de Cultura Económica.

HUAMÁN, Miguel Ángel

1998 «Paradojas del círculo bajtiniano». *Escritura y Pensamiento*, n.º 2, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

KANT, Manuel

1973 *Crítica de la razón práctica*. Tr. J. ROVIRA ARMENGOL. Ed. Ansgar KLEIN. 3ra ed. Buenos Aires: Losada.

³² MORSON, Gary Saul (comp.). *Bajtín. Ensayos y diálogos sobre su obra*. México: Universidad Autónoma de México, 1993, p. 33.

- 1973 *Crítica de la razón pura. Estética trascendental y analítica trascendental.* Tr. José del PEROJO, revisada por Ansgar KLEIN. Buenos Aires: Losada.
- 1986 *Crítica del juicio.* Madrid: Gredos.
- MARCHÁN FIZ, Simón
1987 *La estética en la cultura moderna.* Madrid: Alianza.
- MORSON, Gary Saul (comp.)
1993 *Bajtín. Ensayos y diálogos sobre su obra.* México: Universidad Autónoma de México.
- OYARZÚN, Kemy
1996 «Literaturas heterogéneas y dialogismo genérico-sexual». En: OYARZÚN, Kemy. *Asedios a la heterogeneidad cultural.* Estados Unidos de Norte América: Asociación Internacional de Peruanistas.
- PONZIO, Augusto
1998 *La revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtín y la ideología contemporánea.* Valencia: Cátedra.
- POZUELO YVANCOS, José María
1989 *La teoría del lenguaje literario.* Madrid: Cátedra.
- REALE Y ANTISERI
1992 *Historia del pensamiento científico y filosófico.* Madrid: Herder.
- RICOEUR, Paul
1995 *Tiempo y narración.* México: Siglo XXI.
- ROMERA, J., M. GARCÍA-PAGE y F. GUTIÉRREZ CARBAJO (eds.)
1995 *Bajtín y la literatura.* Actas del IV Seminario Internacional del Instituto de Semiótica Literaria y Teatral. Madrid: Visor.
- SCHELER, Max
1967 *El puesto del hombre en el cosmos.* Buenos Aires: Losada.
- TODOROV, Tzvetan
1997 «Por qué Jakobson y Bajtín no se encontraron nunca». *Revista de Occidente*, n.º 190, marzo.
- 1981 *Mikhail Bakhtine. Le principe dialogique.* París: Seuil.
- 1991 «Lo humano y lo interhumano (Mijaíl Bajtín)». En: TODOROV, Tzvetan. *Crítica de la crítica.* Barcelona: Paidós.

1026 Responsabilidad y crítica: la ética fenomenológica en la obra de Bajtín

ZAVALA, Iris (coord.)

1996 *Bajtín y sus apócrifos*. Barcelona/Río Piedras: Anthropos.

1996 *Escuchar a Bajtín*. Barcelona: Montesinos.