BAJTÍN: ACONTECIMIENTO Y LENGUAJE

Adrián BERTORELLO

CONICET - Universidad de Buenos Aires
adrianbertorello@fibertel.com.ar

> *La idea trascendental de la libertad no constituye, por lejos, el contenido total del concepto psicológico de este nombre que, en gran parte, es empírico, sino sólo el de la espontaneidad absoluta de la acción, en tanto fundamento verdadero de su imputabilidad; sin embargo, ella es la verdadera piedra de escándalo de la filosofía, que encuentra dificultades insuperables para admitir una causalidad incondicional semejante.*
>
> (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*[1])

Resumen: El fin que persigue este trabajo es presentar el pensamiento de Bajtín como un sistema arquitectónico donde sus reflexiones sobre el lenguaje se fundamentan en una ontología del acto ético responsable o, lo que es lo mismo, el acontecimiento del ser. La tesis que aquí se propone es que la

[1] Las traducciones del alemán son mías.

ontología bajtininana es el resultado de la toma de posición frente a la tercera antinomia de la razón. Asimismo, se establecen los vínculos temáticos que existen entre Bajtín y la filosofía del joven Heidegger.

Abstract: The purpose of this study is to show Bajtín's thought as an architectonic system where his ideas about language are based on an ontology of the responsible ethical act or, what is the same, the occurrence of the being. The thesis proposed is that Bajtín's ontology is the result of the positioning in front of the third antinomy of reason. Likewise, it established the theme links that exist between Bajtín and young Heidegger´s philosophy.

Palabras clave: Discurso. Acontecimiento. Enunciado. Texto. Diálogo.

Key Words: Discourse. Occurrence. Enunciation. Text. Dialogue.

En las reflexiones reunidas bajo el título *De los apuntes de 1970-1971*, refiriéndose a una futura publicación de sus trabajos, Bajtín afirma: «La compilación de mis artículos que se planea se unifica mediante un tema en diversas etapas de su desarrollo. La unidad de la idea en el proceso de generación y desarrollo» (Bajtín, 2002: 377).

El presente trabajo parte de la convicción de que el pensamiento de Bajtín es el desarrollo de una sola temática. Sus reflexiones lingüísticas y estéticas (Romera *et alii*, eds., 1995), no son más que la continuación de su ontología. A su vez, ella no es más que la toma de posición frente a la filosofía kantiana. Bajtín elabora su propia concepción del ser disolviendo la tercera antinomia de la razón pura. Interpreto su concepción del acto ético en tanto fundamento de todo sentido, incluso del discurso científico, como la afirmación de la tesis de la antinomia. Éste es el argumento central con el que pretendo justificar mi lectura. El presente trabajo no es más que el desarrollo de esta idea.

A ello se suma una segunda línea temática que está sólo esbozada. Creo que la ontología bajtiniana, tanto en sus aspectos positivos como en su polémica con la filosofía dominante de su tiempo, guarda asombrosos paralelismos con el pensamiento del primer Heidegger. La semejanza de vocabulario y, fundamentalmente, la misma descripción de lo que ambos llaman «el acontecimiento» ya fue advertida por Tatiana Shchyttsova (2002) en un trabajo presentado en una conferencia en Praga organizada por *The Organiza-*

tion of Phenomenological Organizations en noviembre del 2002. El trabajo se titula *Das Menschliche Ereignis in der Philosohie von M Bachtin*. La investigación de Shchyttsova muestra los paralelismos entre *Sein und Zeit* y *Hacia una filosofía del acto ético*. Mi intención no es hacer un tratamiento exhaustivo de los vínculos entre ambos pensadores, lo cual requeriría una investigación de mayor extensión, sino tan sólo señalar de paso los puntos de contacto para un futuro diálogo entre ambas fenomenologías. A diferencia de Shchyttsova, que sólo se centra en *Sein und Zeit*, tengo en cuenta especialmente las *Vorlesungen* de los años 1919-1923.

El trabajo se articula en dos partes. En la primera, expongo la ontología de Bajtín, lo que denomina «filosofía primera» o «arquitectónica del mundo». El concepto fundamental que analizo es el de acontecimiento. En la segunda, se realiza una profundización de la primera. Aquí abordo el problema del lenguaje como el lugar en donde el acontecimiento del ser se vuelve accesible. Por una cuestión de límite de espacio, dejo para otra investigación lo que sería la continuación natural del trabajo: la arquitectónica del mundo estético.

1. LA FILOSOFÍA PRIMERA

El concepto de filosofía primera intenta determinar cuál es el punto de partida correcto de la filosofía. El término quizá un poco vago de «correcto» puede parafrasearse con las siguientes preguntas: ¿qué es lo primero en el análisis? ¿cuál es la realidad que no puede ser derivada de nada y a su vez es el punto de partida de toda derivación? ¿cuál es el origen de todo sentido?

La filosofía primera tiene como cometido responder a estas preguntas. Sin embargo, la vía de acceso a la realidad primera de todo discurso no es inmediata. Bajtín determina conceptualmente el punto de partida de todos sus análisis polemizando con las tendencias dominantes del pensamiento contemporáneo. El diálogo crítico con las teorías del presente es un momento insoslayable de su metodología. Por este motivo comenzaré la exposición con las críticas que Bajtín hace a dichas filosofías.

1.1. El punto de partida crítico: la discusión con la filosofía contemporánea

La filosofía dominante en Europa continental a finales del siglo XIX y comienzos del XX era el neokantismo con sus dos escuelas: la escuela de Baden

(Windelband, Rickert, Lask) y la escuela de Marburg (Cohen, Natorp, Cassirer). Junto a los neokantianos convivían otras corrientes muy influyentes: la fenomenología de Husserl y las diversas filosofías de la vida (Dilthey, Simmel[2], Sprengler, Bergson). Éste es el mapa intelectual que Bajtín tiene *in mente* cuando hace su balance crítico del presente (Bajtín, 1997a: 15).

De estas opciones adopta la fenomenología. A su propia concepción la denomina «fenomenología del mundo del acto ético» (Bajtín, 1997a: 39). Esto no significa una adscripción plena y total a los contenidos de la filosofía de Husserl. La fenomenología bajtiniana no puede considerarse como la aplicación escolar de los análisis de Husserl al plano ético y estético. Bajtín mantiene una relación libre con los postulados fundamentales de la fenomenología. Incluso podría decirse que su concepción del acto ético como el acontecimiento primero sobre el que descansa todo discurso es una desviación y crítica a Husserl, en el mismo sentido que Heidegger hizo en los años veinte.

Ahora bien, ¿en qué sentido usa Bajtín la expresión «fenomenología» si no se refiere al corpus teórico? Una respuesta posible se halla, a mi juicio, en la siguiente cita:

> *La primera filosofía que trate de analizar el acontecimiento del ser tal y como lo conoce el acto responsable (...) no puede generar conceptos, postulados y leyes generales acerca de este mundo (...), sino que tan sólo puede ser una descripción, una fenomenología del mundo del acto ético* (Bajtín, 1997a: 39).

La fenomenología tiene sólo un valor metodológico. Le proporciona una descripción ajustada al fenómeno que tiene en la mira. La descripción del acontecimiento del acto ético es anterior a cualquier conceptualización teórica. Por este motivo puede considerarse como una expresión de la máxima que guía el método fenomenológico: «auf die Sachen selbst zurückgehen» (Husserl, 1992: 10). La idea que domina en las descripciones bajtinanas es, precisamente, la del abandono de cualquier posición teórica adoptada de antemano y una vuelta a las cosas mismas.

El abandono de la actitud que se podría denominar «científica», es decir, de la búsqueda de leyes, postulados y conceptos generales, concierne al momento crítico de su metodología. La filosofía contemporánea, en las diver-

[2] La mención de Simmel está en Voloshinov (1992: 69).

sas vertientes arriba mencionadas, entre las que se debe contar también al psicologismo (Bajtín, 1997a: 18-19), toma como punto de partida de sus análisis una realidad que tiene un carácter secundario y derivado: la cognición teórica (Bajtín, 1997a: 26). Toda la argumentación se dirige a mostrar que el panorama intelectual contemporáneo pretende ser una filosofía primera, pero se equivoca, pues toma como punto de partida absoluto la actitud teórica.

Bajtín polemiza con cada una de las corrientes arriba mencionadas. A todas ellas les dirige el mismo argumento: la teoría toma como punto de partida la escisión entre el contenido semántico y el acto histórico que lo produjo. Asimismo, sostiene que la interpretación del sentido del contenido semántico es independiente del acto de producción. De esta manera surge la dicotomía que contrapone dos mundos: el mundo autónomo del sentido y el mundo histórico. Otras expresiones para decir lo mismo son las siguientes: mundo de la cultura y mundo de la vida (Bajtín, 1997a: 9), conocimiento y vida (Bajtín, 1997a: 14).

La actitud teórica queda encerrada en esta dicotomía. No la puede superar. La razón de ello se debe a que la absolutización del contenido semántico impide explicar el acto histórico que le da origen. Si el plano del acontecer histórico se le caracteriza como el obrar de un yo individual que es responsable de sus actos, entonces es imposible encontrar semejante realidad en el plano autónomo del sentido. El mundo teórico es un dominio que surge como un acto de eliminación o abstracción del yo histórico (Bajtín, 1997a: 35). Por ello, no puede fundamentar el acto de responsabilidad individual característico del obrar humano histórico:

> *Una vez separado el aspecto de contenido semántico de la cognición del acto histórico de su realización, sólo mediante un salto podemos salir de ahí hacia el deber ser (...) Del contenido del acto de cognición aislado se apropia la ley que le es inmanente y según la cual el acto parece desarrollarse espontáneamente. Puesto que ya entramos en él, es decir, hemos cometido un acto de abstracción, ya nos encontramos en el poder de su legislación autónoma, o más exactamente, ya no nos encontramos en él como seres individuales responsablemente activos* (Bajtín, 1997a: 14).

Bajtín usa el argumento del Barón de Münchausen para explicar la misma idea: querer extraer el acto ético individual del universo semántico teórico es como querer sacarse a sí mismo de un pozo tirándose del pelo (Bajtín, 1997a: 14). Es interesante notar que Heidegger, en su crítica al dominio de la

actitud teórica en la filosofía contemporánea, usa el mismo argumento, pero en sentido contrario. En la *Vorlesung* del semestre extraordinario para los retornados de la guerra del año 1919, Heidegger habla del problema espiritual de Münchausen (*das Münchhausenproblem des Geistes,* Heidegger, 1999: 16). La misma paradoja que Bajtín utiliza para mostrar la imposibilidad de fundamentar la historicidad del obrar humano en la teoría es la que menciona Heidegger para señalar precisamente lo contrario: que el acto ético histórico se fundamenta a sí mismo.

El problema ontológico supuesto en la caracterización de la actitud teórica como la contraposición de dos mundos consiste en querer deducir el ser real de la mera posibilidad. Bajtín se da cuenta de las consecuencias ontológicas de su postura cuando se refiere a la crítica que Kant hacía al argumento ontológico de la demostración de la existencia de Dios (Bajtín, 1997a: 15). Posibilidad (*Möglichkeit*) y realidad (*Dasein, Wirklichkeit*) son modos de ser irreductibles. Desde el punto de vista de su valencia ontológica, la realidad es anterior y fundante de la posibilidad.

La crítica de la actitud teórica arroja como resultado negativo la imposibilidad de la teoría para explicar la historicidad del obrar humano. Por este motivo la dicotomía sobre la que se construye no puede ser superada ni fundamentada. Este argumento vale especialmente para las teorías éticas (la ética formalista de los neokantianos y la ética material del utilitarismo). Nuestro autor se ocupa detalladamente de estos problemas con el fin de mostrar que la disciplina filosófica encargada de dar cuenta de la responsabilidad individual, del deber ser que surge de la praxis histórica, también plantea estos problemas desde una perspectiva abstracta (Bajtín, 1997a: 29-35).

1.2. La fenomenología del acto ético: la arquitectónica del mundo

Uno de los propósitos de su filosofía es la superación del dualismo. Postula, para ello, la existencia de una única dimensión ontológica a la que denomina de varias maneras. Entre ellas menciono las siguientes: «la unicidad del acontecer» (Bajtín, 1997a: 7), «acto ético individual y responsable» (Bajtín, 1997a: 8), «acontecimiento del ser» (Bajtín, 1997a: 17), «acontecer de la vida» (Bajtín, 1997a: 17), «historicidad real del ser en cuanto acontecer» (Bajtín, 1997a: 18), «vida concebida como acto ético» (Bajtín, 1997a: 19), «acontecimiento ético del ser en su devenir real» (Bajtín, 1997a: 20), «razón práctica» (Bajtín, 1997a: 20), «*mi* acto ético responsable» (Bajtín, 1997a: 25),

«ser del acontecimiento» (Bajtín, 1997a: 26), «acontecimiento único y singular del ser» (Bajtín, 1997a: 36), «acontecer ontológico» (Bajtín, 1997a: 75).

Todas estas expresiones tienen como finalidad describir la unidad entre el acto histórico individual del obrar humano y la significación o sentido que resulta de ese acto. Por decirlo así: existe una única dimensión ontológica que tiene un carácter monádico: el obrar humano responsable. Ella puede ser vista desde el punto de vista de la producción, y de esta manera, se le describe como acto, actividad, acontecer, devenir real; o también puede ser descripta como el resultado de ese obrar. De este modo se le concibe como significación, sentido o contenido semántico. Lo decisivo es que los dos aspectos no son universos paralelos como sucede en la actitud teórica, sino que son aspectos de una misma realidad. Se relacionan del mismo modo que el proceso y el resultado, la actividad y la obra. El propósito de Bajtín es justamente pensar la unidad de este acontecimiento singular e indivisible. El momento significativo no es una abstracción de la actividad productiva. Al contrario, el contenido semántico necesariamente tiene que ser remitido al acontecer de un yo individual que obra aquí y ahora. Así describe la unicidad diferenciada del acontecer del obrar humano:

> *Esta responsabilidad del hecho es el recuento de todos sus factores: de la significación semántica, de la realización fáctica en toda su historicidad e individualidad concreta; la responsabilidad del acto conoce un plano único, un contexto unitario en el cual sólo es posible el significado teórico, la facticidad histórica y el tono emocional y volitivo figuran como momentos de una solución global, de tal modo que todos estos momentos heterogéneos desde un punto de vista abstracto no se empobrecen y se toman en toda su plenitud y en toda su verdad; por lo tanto, el acto ético posee un plan unitario y un principio común que los engloban en su responsabilidad* (Bajtín, 1997a: 36).

Semejante concepción del ser lleva consigo una dificultad: ¿cuál es el punto de vista que permite una descripción adecuada? ¿cuál es la vía de acceso a la unicidad del ser? ¿dónde debe situarse el observador para dar cuenta de la unidad del acontecimiento? Existen dos alternativas: la mirada externa u exotópica (Bajtín, 1997a: 23) o bien la mirada interna o participativa. La primera posibilidad es la que funda el pensamiento teórico. En efecto, tal como surgió de la crítica de las filosofías contemporáneas, la teoría mira la historicidad desde el acto de conocimiento. Este acto es el que da origen a la distinción entre el mundo histórico y el contenido semántico y la consecuente absolutización del segundo. Toda la explicación que el pensamiento contemporáneo hace de la historicidad supone una mirada exterior a ella misma;

lleva consigo una perspectiva que desvirtúa el fenómeno del acontecer porque lo objetiva desde la posición teórica que asume el sujeto epistemológico.

La segunda posibilidad es que la propone Bajtín: el acontecer del ser sólo puede ser captado desde el interior de él mismo. Esta mirada interna no es, estrictamente hablando, un acto de conocimiento, si por él se entiende el modo en que las ciencias y las filosofías primeras anteriormente mencionadas objetivan y legitiman su campo de investigación. La mirada interior al acto ético tiene el sentido de una vivencia participativa (Bajtín, 1997a: 20 y 25). La expresión «pensamiento participativo» es la alternativa epistemológica al acto de conocimiento: «...el acontecimiento sólo puede ser descrito participativamente» (Bajtín, 1997a: 39). Sólo viviendo, es decir, poniendo en acto el acontecimiento histórico de la responsabilidad se accede a una comprensión que no desfigura la unidad de realización y sentido. Esta idea es muy cercana a la noción heideggeriana de la *Selbstauslegung des Lebens* (la autointerpretación de la vida misma). Bajtín habla de la capacidad reflexiva que la vida misma posee. Al criticar la teoría de la empatía estética como el modo de acceso privilegiado por la filosofía de la vida, afirma:

> *En otras palabras: el reflejo estético de la vida no es por principio el autorreflejo de la vida en movimiento, en su vitalidad real, sino que presupone a otro sujeto de la empatía, que se encuentra en la posición externa, exotópica* (Bajtín, 1997a: 22-23).

Así, al postulado ontológico de la unidad del ser en el que se integra el acto, el autor del acto (Bajtín, 1997a: 36) y el producto del acto, le corresponde en el plano epistemológico el pensamiento participativo como el momento reflejo del acontecer mismo.

El acto es irrepetible y singular. En ello radica su unidad. Bajtín rechaza el concepto de unidad que surge de la dominante teórica de la filosofía contemporánea. Según ella, la unidad proviene de lo invariante de una situación determinada, de aquello que permanece idéntico a sí mismo a través del cambio. Sólo lo universal puede ser designado como uno. El acontecimiento del ser, por el contrario, posee una unidad de otra índole muy distinta: es una unidad de responsabilidad (Bajtín, 1997a: 46). Para ejemplificar el sentido de esta idea recurre a una metáfora muy interesante: frente a un documento que me obliga a pagar una deuda, lo que realmente me compromete a hacerlo no es el contenido ni las cláusulas del documento, sino la firma del documento. Al firmar se pone en juego la responsabilidad individual, única e irrepetible del acto ético.

Desde otro punto de vista describe la singularidad del acontecimiento cuando acuña la expresión «la no coartada en el ser» (Bajtín, 1997a: 48). La idea es la misma: el acto surge porque el yo, en una situación determinada, asume la responsabilidad. La autoafirmación de la responsabilidad es el acontecer mismo. Si bien «la no coartada en el ser» es, desde el punto de vista semántico, idéntica a la metáfora de la firma, creo que encierra una dificultad: ¿qué significa el término ser en ese contexto? ¿por qué el ser no puede brindarme ninguna excusa para asumir la responsabilidad?

Evidentemente el término «ser» alude a dos realidades distintas: por un lado es sinónimo de «acto ético» o «acontecimiento», pero por otro designa la realidad de la naturaleza. Esto se puede apreciar claramente cuando trata el problema del mundo. En efecto, aquí habla de la oposición entre «el mundo del ser» y el «mundo-acontecimiento» (Bajtín, 1997a: 39-40). A esta oposición le corresponde simétricamente otra: lo dado *vs*. lo planteado. El mundo del ser o lo dado designa la realidad en tanto es algo meramente existente; carece de cualquier relación axiológica con el yo; o dicho de otra manera, alude a la realidad en tanto es un conjunto de objetos neutros e indiferentes a cualquier tipo de interés ético. El mundo-acontecimiento es precisamente la realidad de la acción responsable del hombre. Bajtín la designa también como «lo planteado» para indicar el deber ser y la condición axiológica implicados en toda acción humana. En rigor, el acontecimiento es una unidad indiferenciada de lo dado (ser) y lo planteado (deber ser, valor). Nunca existe, por decirlo así, algo dado de un modo puro y un deber ser independiente de lo dado (Bajtín, 1997a: 40).

En la expresión «la no coartada en el ser» el término «ser» designa el mundo de lo dado, de la dación. Ahora bien, ¿qué significa que no se puede hallar ningún tipo de pretexto en ese mundo para fundamentar el deber ser concreto e individual? La respuesta textual es simplemente ésta: el acto ético se fundamenta en él mismo y no en el contenido semántico. Esta respuesta ajustada a la letra supone, a mi criterio, una toma de posición mucho más profunda respecto de la filosofía kantiana. Lo que se pone en juego en esa expresión es la interpretación de Bajtín de la tercera antinomia de la razón pura.

En la tercera antinomia Kant muestra cómo la interpretación científica del mundo entra en conflicto con la interpretación ética. Desde una perspectiva científica el mundo aparece como una concatenación causal de fenómenos siempre condicionados. El conocimiento teórico explica el mundo como una serie de relaciones de causa-efecto. La serie causal es infinita porque no

existe nunca algo así como una causa primera o absoluta. En cambio, desde una mirada ética es necesario postular la existencia de una causa primera que obra espontáneamente y que, como tal, no supone ninguna causa anterior. La libertad trascendental como origen del obrar humano es la causa que rompe con el determinismo de la naturaleza. La interpretación ética del mundo admite la existencia de una causa que actúa con independencia de las leyes de la naturaleza (Kant, 1998: A 444/B 472-A 455/B 483).

Bajtín toma posición frente a esta dicotomía y opta por la visión ética del mundo: la libertad es causa absoluta y desde ella se explica, incluso, el conocimiento teórico. La imposibilidad de encontrar una excusa en el ser (naturaleza) para ponerse a obrar da cuenta de esta toma de posición. En efecto, el ser como dación expresa, lo que Kant llama la antítesis de la antinomia, es decir, la descripción científica del mundo, o según la metáfora bajtiniana, el contenido del documento que se debe firmar. En esta interpretación no hay espacio para una espontaneidad individual y absoluta, o dicho de otra manera, es imposible encontrar una coartada en ella porque todo está determinado desde el punto de vista de la causalidad científica. Ahora bien, la evidencia del acto ético es tal que obliga necesariamente a afirmar la tesis (descripción ética del mundo) como el punto de partida más radical de toda reflexión.

La afirmación de la tesis de la antinomia tiene como consecuencia que el único espacio del sentido es el ámbito de la praxis humana. Hay un solo mundo: el del obrar responsable. Desde él surge la visión científica de la antítesis (Bajtín, 1997a: 56). Bajtín no trata expresamente este problema, pero da algunas indicaciones sobre cómo el acto ético es el origen del contenido semántico.

El siguiente pasaje puede ser leído desde el trasfondo de la tercera antinomia. Señala que todo comienzo e iniciativa proviene del acto ético. Por medio de él se realiza el contenido semántico. El acto ético responsable es el dinamismo generador de todo sentido, por ello tiene que ser descrito como un acto primordial o fundamento de la vida:

> *Esta afirmación de la no coartada en el ser es precisamente el fundamento del carácter forzosamente dado y planteado de la vida (...) Este vivo hecho del acto primordial, que funda por primera vez un proceder responsable, con su gravedad real, su obligatoriedad, es fundamento de la vida en cuanto acto ético, puesto que ser realmente en la vida quiere decir proceder, no ser indiferente hacia la totalidad única...El mundo del contenido semántico es infinito y está centrado en sí mismo, su significancia en sí me vuelve innecesa-*

> *rio, mi acto ético es para él aleatorio (...) Allí nada puede ser empezado, cualquier inicio será casual y se hundirá en el mundo del sentido. No posee centro, ni tampoco posee principio para opción (...) Es preciso contar con una iniciativa del proceder con respecto al sentido, y tal iniciativa no puede ser fortuita* (Bajtín, 1997a: 49-50).

Para finalizar este punto querría tratar un rasgo fundamental de la fenomenología bajtiniana: la presuposición del sentido. Con ello me refiero a que la afirmación de que la única realidad es la del obrar responsable e individual no conduce ni al escepticismo ni un relativismo (Bajtín, 1997a: 17). La historicidad e individualidad del acontecimiento no lo hunde en una oscuridad que imposibilitaría cualquier discurso sobre él. Al contrario, el acto ético encierra una luminosidad y racionalidad peculiares (Bajtín, 1997a: 37-38). Hablar de una lucidez del acontecer del ser tampoco significa postular una suerte de acceso intuitivo a él. Para referirse a la articulación de esta luminosidad apela a otra metáfora kantiana: el carácter arquitectónico del mundo (Bajtín, 1997a: 60).

El concepto de mundo tiene un sentido estrictamente deíctico-modal: designa un eje de coordenadas desde donde se trazan las relaciones de sentido. Los tres momentos que constituyen este sistema de referencias son los siguientes: yo-para-mí, otro-para-mí y yo-para-otro (Bajtín, 1997a: 61; 75). El mundo se estructura de acuerdo a estas tres orientaciones. Ciertamente no son puntos de referencia neutros. Las relaciones semánticas que instituyen poseen una valencia axiológica cuyo sentido es el siguiente: los términos primitivos de la relación (yo y el otro) son conciencias moralmente activas y responsables (Bajtín, 1997a: 44); cada uno de ellos lleva consigo un tono emocional y volitivo desde donde surgen las relaciones de significación. Tienen un carácter deíctico porque dan cuenta de las relaciones espacio-temporales entre los términos (el aquí y el ahora). Asimismo, tienen un carácter modal, ya que cada uno de los puntos de referencias se constituye en centros emocionales y volitivos, es decir, instituyen lazos semánticos que surgen de los estados intencionales de los participantes del mundo:

> *Todos los valores espacio-temporales y de contenido semántico se estructuran en torno a estos momentos centrales emocionales y volitivos: yo, otro, yo-para-otro* (Bajtín, 1997a: 61)[3].

[3] Bajtín (1997b: 63-67) desarrolla más adelante concretamente cómo las relaciones espacio-temporales tienen sentido a partir de su referencia a un yo que obra.

El acontecimiento del ser como unidad de responsabilidad no designa el yo aislado, sino que comprende las tres instancias deícticas del mundo. Ése es el motivo por el que la proposición fundamental que enuncia el acto ético es «Yo también soy» (Bajtín, 1997a: 47). La descripción que Bajtín hace de este enunciado muestra los componentes deícticos y modales del acontecimiento: designa el lugar y el instante irrepetible, insustituible que ocupo, así también como el tono emocional y volitivo del acto. El adverbio «también» designa al otro como una instancia deíctico-modal (Bubnova, 1996: 27). Si bien la participación del otro en el acontecimiento es un momento necesario e imprescindible (Bajtín, 1997a: 75), cuando Bajtín lleva a cabo un análisis más detallado de la estructura deíctico-modal del mundo toma como punto de referencia el yo. La perspectiva desde donde se organiza la deixis espacio-temporal es siempre la del lugar e instante desde donde obra el yo. El mundo se organiza en derredor mío (Bajtín, 1997a: 63).

El mundo se articula arquitectónicamente en torno al yo y desde él surgen las otras orientaciones. La metáfora de la arquitectura procede, como decía más arriba, de Kant. En el texto *Autor y Héroe en la actividad estética* da una breve caracterización de esta metáfora:

> *La arquitectónica —en cuanto una disposición y relación especulativamente necesaria, no fortuita de las partes y momentos concretos, singulares en un todo acabado— es posible sólo en torno al hombre en cuanto héroe dado* (Bajtín, 1997b: 83).

Este pasaje remite claramente a la tercera antinomia, precisamente al texto de la tercera sección en donde Kant examina las razones por las que los representantes de la tesis (concepción ética) y los de la antítesis (concepción científica) se convencen del fundamento de su postura. Los que defienden que el carácter absoluto de la libertad encuentran que ella es perfectamente compatible con la esencia misma de la razón, pues «la razón humana es, según su naturaleza, arquitectónica...» (Kant, 1998: B502/A474). La idea de que el conocimiento se construye sistemáticamente como un edificio a partir de sus cimientos (*Grund des Baues*) sólo puede ser sostenida si se postula una causa primera. La concepción ética del mundo, con su idea trascendental de la libertad, contribuye perfectamente a una concepción arquitectónica del conocimiento. En cambio, la perspectiva científica diluye cualquier fundamentación en una serie causal infinita. Ningún edificio puede ser construido sobre cimientos tan endebles.

Este pasaje de la *Kritik der reinen Vernunft* es el que permite esclarecer el uso de la metáfora de la arquitectura en Bajtín. Con ella no sólo sostiene que

su fenomenología tiene un carácter sistemático[4], que pretende construir un todo coherente, que la descripción del acto ético no significa una renuncia al discurso racional, sino también muestra claramente la toma de posición de Bajtín frente a la antinomia. La apropiación del término «arquitectura» como un elemento clave de su pensamiento lo convierte en un partidario de la tesis. El vocabulario que usa para expresar la condición arquitectónica del mundo estético en el pasaje recién citado («una relación especulativamente necesaria») es el índice más claro de la presencia de la antinomia de la razón. La especulación es la actividad misma de la razón cuando rebasa los límites de la experiencia.

2. ACONTECIMIENTO Y LENGUAJE

Una de las dificultades que encierra la descripción del acto ético como un acontecimiento histórico y singular es la imposibilidad de hablar sobre él. Creo que podría asimilarse este problema a la misma dificultad que encuentra Heidegger cuando quiere expresar lingüísticamente el acontecimiento (*Ereignis*) en el que se origina todo sentido (la vida fáctica o yo histórico) (Heidegger, 1999: 111).

La descripción del objeto específico de la filosofía choca de entrada con una dificultad relativa a la vía de acceso (*Zugang*) adecuada. Ella se le puede formular así: ¿cómo expresar lingüísticamente una realidad que no se reduce a ser un objeto de conocimiento? Es a partir de esta dificultad que Heidegger se esfuerza por mostrar que el lenguaje es un fenómeno mucho más amplio que lo que la lógica dice de él. Todas sus investigaciones se ordenan a mostrar la posibilidad de un acercamiento al fenómeno del lenguaje desde una perspectiva distinta de la modalidad teórica, es decir, de aquella teoría que considera al lenguaje sólo como expresión del pensamiento científico.

Bajtín avista la misma dificultad que Heidegger: si el acontecimiento originario es el obrar humano histórico, entonces se presentan dos alternativas que hay que evitar, o bien lo declaramos inefable y, en consecuencia, caemos en un irracionalismo, o bien intentamos hablar de él mediante un discurso que constantemente lo desfigura (el discurso teórico). La alternativa a esta dicotomía está en el lenguaje. Éste se presenta como el lugar en donde el

[4] Bajtín se opone a la idea de sistema (1997a: 69). Pero entiende por ella una construcción lógico-deductiva, una jerarquía de valores teóricos. Uso el término «sistemático» como discurso coherente. En este sentido es compatible con la idea de una arquitectura del acontecimiento.

acontecimiento se dice a sí mismo sin ningún tipo de distorsión objetiva. Ahora bien, el lenguaje no se presenta inmediatamente como el lugar en donde el acontecimiento se vuelve trasparente. Por el contrario, es necesario ir en contra de toda una concepción actual del lenguaje que lo considera como el vehículo adecuado del pensamiento abstracto (Bajtín, 1997a: 38-39).

Así, entonces, la relación entre el acontecimiento ético y el lenguaje no es un vínculo cualquiera. El lenguaje es el que garantiza una posible epistemología del acontecimiento. Se puede decir que acontecimiento y lenguaje son el anverso y reverso de su pensamiento. El término «acontecimiento» expresa el punto de vista ontológico de su filosofía, mientras que el lenguaje da cuenta de su aspecto epistémico. Por punto de vista epistémico entiendo el hecho de que el lenguaje es el que garantiza la vía de acceso adecuada al acontecimiento y así legitima un posible discurso sobre él.

En este punto del trabajo voy a exponer la concepción del lenguaje de Bajtín. Voy a comenzar primero con su crítica a la lingüística contemporánea. Las reflexiones de Bajtín sobre el lenguaje se desarrollan, al igual que su pensamiento filosófico, en un diálogo crítico con las diversas teorías del lenguaje. Luego me concentraré en su propio aporte a la discusión. En este segundo momento voy a tratar: primero, los problemas epistemológicos implicados en su concepción del lenguaje; en segundo lugar, haré una breve presentación de los conceptos fundamentales en torno a los cuales giran sus reflexiones. Ellos son: enunciado, texto e ideología.

2.1. El punto de partida crítico: las filosofías del lenguaje contemporáneas

Según el texto recién citado, Bajtín adopta una postura crítica frente a la lingüística contemporánea. Ella propone una concepción del lenguaje que lo desvirtúa en su sentido más profundo en la medida en que toma el conocimiento teórico como punto de partida de su interpretación.

La crítica más lúcida al pensamiento lingüístico de su tiempo está sistemáticamente expresada en el texto publicado por Voloshinov, *El Marxismo y la filosofía del lenguaje*. Ciertamente que en este texto aparecen los mismos temas que están en los textos redactados bajo el nombre de Bajtín (Zavala, 1996). Temas tales como la prioridad del enunciado, el diálogo como la forma discursiva paradigmática, la palabra ajena, etc. Sin embargo, hay una diferencia en el modo de tratamiento de estos temas. Dicho brevemente:

mientras que *Hacia una filosofía del acto ético* y *Estética de la creación verbal* se inscriben dentro de lo que sería la fenomenología, el texto publicado por Voloshinov pretende ser un análisis marxista del lenguaje. Como consecuencia de ello, desaparecen prácticamente las nociones de acontecimiento del ser, de acto ético y de pensamiento participativo. Tan sólo tienen algunas menciones: lugar en el ser (Voloshinov, 1992: 35); participación activa de la conciencia hablante en el proceso de la generación histórica (Voloshinov, 1992: 115); acto ético (Voloshinov, 1992: 127); generación del ser (Voloshinov, 1992: 139). Este vocabulario de neto corte metafísico y fenomenológico pasa a un segundo plano y prevalece la idea de lo histórico-social como el lugar originario de donde se nutre el lenguaje. Desde este punto de vista, las nociones fundamentales son las de ideología, lucha de clases y el carácter sociológico del enunciado en vez del ético (Voloshinov, 1992: 117).

No me parece que haya una contradicción entre los dos enfoques, sino que hay una diferencia de acentuación. Bajtín y Voloshinov —tomados no como las personas reales, sino como las voces autoriales de diversos textos— comparten la misma concepción del lenguaje y la misma crítica a la lingüística de su tiempo. Pero mientras que uno privilegia la condición ética del discurso y la descripción fenomenológica, el otro subraya su dimensión social y el análisis dialéctico. Ambos están convencidos de que la realidad a la que el discurso remite es el obrar histórico del hombre.

Esta continuidad entre Bajtín y Voloshinov se puede apreciar claramente en la exposición y crítica de lo que Voloshinov llama «filosofía del lenguaje» contemporánea[5]. Existen dos interpretaciones fundamentales del lenguaje: el subjetivismo idealista y el objetivismo abstracto. Ellas se relacionan dialécticamente como tesis y antítesis (Voloshinov, 1992: 116). La tesis corresponde al subjetivismo idealista. Su afirmación fundamental (expresada por Vossler) sostiene que el lenguaje es «...el acto individual y creativo del discurso (*Sprache als Rede*)» (Voloshinov, 1992: 80). La antítesis, por el contrario, afirma que el lenguaje es un sistema normativo de leyes al que la conciencia individual se somete como algo dado y necesario (Voloshinov, 1992: 87).

Como se puede apreciar claramente, la formulación del problema se corresponde exactamente con la tercera antinomia de Kant. El subjetivismo idealista da cuenta de la tesis de la antinomia (la concepción ética). El lenguaje se presenta como el producto de una creación libre y estética. En

[5] No es mi intención reconstruir la argumentación en todos sus detalles. Sino tan sólo me limitaré a exponer las líneas centrales de esta crítica.

cambio, el objetivismo abstracto representa la antítesis de la antinomia (la concepción científica). El lenguaje es un producto desligado de sus condiciones de producción, se rige por principios inmanentes. Los capítulos en donde Voloshinov expone y critica estas interpretaciones se organizan conceptualmente de acuerdo a la oposición fundamental de la tercera antinomia de la razón pura. Así lo dice explícitamente cuando critica al objetivismo abstracto:

> *Como hemos visto, el objetivismo abstracto no sabe relacionar la existencia de la lengua en el corte sincrónico abstracto con su proceso generativo (...) De este modo se excluye la posibilidad de una participación activa de la conciencia en el proceso de la generación histórica*. La combinación dialéctica de la necesidad con la libertad y, por decirlo de esta manera con la responsabilidad lingüística[6]*, resulta imposible en este terreno* (Voloshinov, 1992: 115).

Creo que la formulación de la crítica en términos de la tercera antinomia es una clara muestra de la continuidad conceptual entre Bajtín y Voloshinov. Su propia posición aparece como negación de ambas posturas, es decir, como una síntesis dialéctica (Voloshinov, 1992: 116) en la que la necesidad y la libertad no se contradicen.

Voloshinov traza una genealogía de las dos interpretaciones. Cada una de ellas responde a dos concepciones del mundo distintas: el subjetivismo idealista es la expresión del romanticismo (Voloshinov, 1992: 118), mientras que el objetivismo abstracto da cuenta de una visión racionalista y mecánica del mundo (Voloshinov, 1992: 116). Por paradójico que sea, la fuente inspiradora de estas dos corrientes del lenguaje es la obra de W. von Humboldt. Voloshinov[7] señala que von Humboldt es el máximo representante del subjetivismo idealista, pero su pensamiento es tan complejo y tiene tantas contradicciones que «...pudo convertirse en preceptor de dos corrientes sumamente divergentes» (Voloshinov, 1992: 77). La presencia determinante de las reflexiones de von Humboldt en el pensamiento lingüístico contemporáneo es una idea que también Heidegger sostiene. En la conferencia «Der Weg zur Sprache» (1959) dice:

> *La consideración del lenguaje, que comenzó en la antigüedad griega y prosiguió con esfuerzo por múltiples caminos, alcanza finalmente su punto culmine en la meditación sobre el lenguaje de Wilhem von Humboldt, en la*

[6] Lo destacado es mío.

[7] Bajtín se refiere al pensamiento de von Humboldt, pero sus comentarios son fragmentarios. No desarrolla ninguna hipótesis (Bajtín, 2002: 391).

> *gran introducción a la obra sobre la lengua Kawi de la isla de Java...Desde entonces ese tratado determina, ya sea para afirmarlo o rechazarlo, mencionado o silenciado, la totalidad de la ciencia lingüística*[8] *posterior y la filosofía del lenguaje hasta el día del hoy* (Heidegger, 1997: 246).

La crítica a las dos corrientes supone la exposición de lo que Voloshinov entiende por lenguaje, que es el tema del punto siguiente del trabajo. Simplemente menciono aquí el argumento principal que dirige contra cada una de ellas. Podría decirse que ambas posturas tienen algo en común, a saber, consideran el lenguaje fuera de la ideología, que es su ámbito específico. Por eso lo describen como una realidad abstracta. La diferencia radica en el tipo de abstracción.

El subjetivismo idealista remite el lenguaje a sus condiciones de producción, pero en vez de llevarlo al plano del obrar histórico-social (la ideología), lo considera como el producto de una conciencia individual que distingue entre el interior de sus vivencias y el mundo exterior. La idea de una conciencia aislada es un producto ideológico (Voloshinov, 1992: 125-126). El sentido de esta afirmación es el siguiente: sólo se puede hablar de un yo individual que posee vivencias interiores cuando se lo separa (abstrae) de su materialidad social. Primariamente, la conciencia posee una existencia material, se halla objetivada en un entramado de naturaleza significante, expresiva (Voloshinov, 1992: 120). Ello tiene como consecuencia que su realidad más genuina sea la de la situación social de interlocución. La conciencia desde el punto de vista de su expresión material asume la forma del diálogo (Voloshinov, 1992: 121).

La abstracción correspondiente al objetivismo consiste en la operación contraria. En vez de mirar el lenguaje desde el punto de vista de su producción (Voloshinov lo designa como generación histórica), lo hace desde el punto de vista de una obra acabada[9]. Así, el lenguaje se presenta como un sistema abstracto que se rige por leyes inmanentes en la que el individuo real no tiene ninguna participación (Voloshinov, 1992: 83). Nuevamente la crítica consiste en mostrar que esta concepción arranca al lenguaje de su ámbito específico: la interacción. El sistema de la lengua es una construcción teórica del lingüista (Voloshinov, 1992: 102 y ss). Para el hablante real el lenguaje

[8] Sprachwissenschaft.

[9] Voloshinov habla de una comprensión pasiva para dar cuenta de este punto de vista. En efecto, frente a la obra del lenguaje el sujeto queda anulado y carece de toda participación en la construcción del significado lingüístico (Voloshinov, 1992: 105).

se presenta como un conjunto de enunciados que tienen sentido en los diversos contextos enunciativos (Voloshinov, 1992: 98).

Las dos corrientes fundamentales del pensamiento contemporáneo sobre el lenguaje parten de una misma realidad: el enunciado monológico (Voloshinov, 1992: 105 y 119). Este concepto obtendrá su sentido pleno en el punto siguiente con la exposición del concepto de lenguaje.

2.2. El concepto de lenguaje: del enunciado al texto

2.2.1. Problemas epistemológicos

Como señalé en el punto anterior, Voloshinov presenta su propia concepción del lenguaje como una síntesis dialéctica de las dos corrientes del pensamiento contemporáneo. Ello significa que la necesidad y la libertad no tienen que presentarse como alternativas teóricas contrarias de modo tal que el lenguaje, o bien se presenta como un sistema de leyes inmanente o bien como el producto de una actividad estética individual. Por el contrario, el lenguaje en su interior mismo contiene los dos polos de la antinomia. El lenguaje realiza la síntesis misma de necesidad y libertad.

La idea de la síntesis dialéctica responde al postulado ontológico de la unicidad del acontecimiento del ser. Es la expresión, en el plano del lenguaje, de la crítica de Bajtín a la distinción de dos regiones ontológicas irreductibles, a saber, la dimensión abstracta del contenido semántico y el dominio histórico del acto ético. Para señalar justamente el punto de vista de la unidad en el lenguaje Bajtín caracteriza las nociones de «enunciado» y «texto» como mónadas. Sobre el enunciado dice:

> *Cada enunciado aislado representa un eslabón en la cadena de la comunicación discursiva. Sus fronteras son precisas y se definen por el cambio de los sujetos discursivos (hablantes), pero dentro de estas fronteras, el enunciado, semejantemente a la mónada de Leibniz, refleja el proceso discursivo, los enunciados ajenos, y ante todo, los eslabones anteriores de la cadena (a veces los más próximos, a veces —en las esferas de la comunicación cultural— muy lejanos*) (Bajtín, 2002: 283-284).

El mismo concepto aparece cuando se refiere al texto como la noción fundamental de las ciencias humanas:

> *El texto como enunciado incluido en la comunicación discursiva (cadena textual) de una esfera dada. El texto como una especie de mónada que refleja en sí todos los textos posibles de una esfera determinada de sentido. La relación es mutua entre todos estos sentidos (puesto que todos se relacionan en los enunciados). Las relaciones dialógicas entre los textos y dentro de los textos* (Bajtín, 2002: 295-296).

La imagen de la mónada no tiene el valor de una simple comparación. Es la metáfora fundamental que le permite interpretar ontológicamente el lenguaje. En efecto, sólo si se concibe la unidad de análisis (enunciado y texto) como una mónada es posible a) despojarse de cualquier tipo de dualismo y b) establecer un punto de partida concreto que le permita sintetizar singularidad y totalidad. En los enunciados singulares se refleja la totalidad del proceso de generación del sentido en todos sus aspectos mencionados en la cita. La metáfora de la mónada adquiere de este modo un valor epistémico decisivo que no es más que el reverso de su carácter ontológico. Si el texto-enunciado tiene la estructura de una *mise en abyme* que refleja la totalidad del proceso discursivo, entonces es perfectamente viable un discurso que acceda al acontecimiento. El texto-enunciado es, por decirlo así, el lugar en donde se cristaliza el acontecer del ser. No es necesario salir del lenguaje para dar cuenta del acontecimiento. Todo punto de vista es interior al texto-enunciado.

Si bien la imagen de la mónada no aparece en Voloshinov, hay otro concepto que tiene el mismo valor, a saber la idea de que el enunciado es una totalidad que refleja (y ahora también refracta) los procesos sociales de producción de sentido. Voloshinov introduce el concepto de totalidad para explicar el proceso de producción semántica específico del enunciado. El sentido de un enunciado depende de su tema y de su significado. El tema es la referencia del enunciado a la situación histórica e irrepetible en la que se originó. El significado está constituido por los elementos lingüísticos que integran el enunciado; es lo que permanece idéntico fuera de su relación con la situación histórica (Voloshinov, 1992: 138-139). En otros términos: es lo que Bajtín llama el contenido semántico que puede comprenderse independientemente de su referencia a la situación enunciativa. En última instancia la distinción entre ambos es la que existe entre lo irrepetible y variable de la situación histórica y lo repetible e invariante del contenido semántico. Ahora bien, que el tema dé cuenta de la referencia a la historia no significa que sea un elemento ajeno al lenguaje. Por el contrario: «El tema es un sistema de signos complejo y dinámico que trata de adecuarse a un determinado momento de la generación» (Voloshinov, 1992: 139).

La descripción del enunciado como una totalidad expresa justamente esta referencia de cada enunciado a la corriente total del discurso. Para comprender cabalmente el sentido de un enunciado no basta con entender los significados que lo componen, sino que es necesario remitirlo al flujo histórico de enunciados (Voloshinov; 1992: 134). Creo que el concepto de totalidad expresa la misma idea que la imagen de la mónada. El enunciado lleva en sí mismo su tema, es decir, la referencia a la totalidad del proceso discursivo.

La imagen de la mónada y la idea de totalidad muestran claramente que en el enunciado se realiza la síntesis de la antinomia entre libertad y necesidad. Con ello Bajtín y Voloshinov eliminan la dicotomía fundamental supuesta en la teoría del conocimiento tradicional: la diferencia entre exterior e interior, entre la realidad extralingüística y la conciencia. El carácter monádico y totalizante de los enunciados expresa que la distinción entre un punto de vista externo y otro interno es inherente al enunciado mismo. El enunciado lleva consigo todos los puntos de vista.

El sentido de esta última afirmación es el siguiente: el polo exterior, es decir, la realidad social es el punto de partida del enunciado. El enunciado no es la encarnación de una vivencia psíquica, sino, por el contrario, las vivencias psíquicas se organizan, cobran forma, mediante su materialidad significativa. La realidad social ya está expresada significativamente mediante las formaciones ideológicas tradicionales y lo que Voloshinov denomina la ideología cotidiana (Voloshinov, 1992: 127 y ss.). En esa realidad exterior a la conciencia individual se forman las vivencias psíquicas. Por decirlo así, desde el principio la conciencia está lanzada hacia el exterior (Voloshinov, 1992: 120). El enunciado en tanto mónada y totalidad significativa da cuenta de la referencia de la conciencia al exterior y al hecho de que desde esa referencia externa es posible hablar de una interioridad. Esta relación paradójica sólo cobra sentido porque la estructura del enunciado es la de la *mise en abyme*.

La misma estructura paradojal y la misma imagen de la mónada aparecen en el pensamiento de Heidegger. En la *Vorlesung* del semestre de verano de 1927, titulada *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, resuelve la relación entre lo exterior y lo interior de la vida humana (*Dasein*) de la siguiente manera:

> *El Dasein en cuanto mónada no necesita de ninguna ventana para ver en primer lugar algo fuera de él (...) porque la mónada, el Dasein, según su propio ser (según la trascendencia) ya está afuera, esto significa, junto a los entes, y esto significa, siempre junto a él mismo»* (Heidegger, 1989: 427).

Tanto Bajtín como Voloshinov elaboran una teoría de la comprensión que no es otra cosa que la consecuencia epistemológica de esta descripción paradojal del enunciado. La comprensión designa la competencia lingüística que accede a la originalidad del enunciado. En ningún texto hay un tratamiento exhaustivo de ella. Sin embargo, los rasgos que la definen son muy precisos y se mantienen con ligeros matices de diferencia en los dos autores. Ellos son:

a) La comprensión, a diferencia de la explicación que es un discurso monológico, tiene la estructura del diálogo. La comprensión de un enunciado se guía por el modelo de estructura arquitectónica fundamental del ser, la relación yo-tú. En la medida en que el diálogo no tiene fin (cada respuesta a un interrogante da lugar a otra pregunta), la comprensión de un enunciado nunca puede clausurar definitivamente su sentido. Siempre permanece abierta (Bajtín, 2002: 302-304; 313; 392 y Voloshinov, 1992: 142).

b) La comprensión es siempre una actividad. A diferencia del modelo filológico del que parte la lingüística contemporánea, que entiende la comprensión como un proceso pasivo de aceptación de reglas inmanentes a un sistema (Voloshinov, 1992: 104), la comprensión dialógica se lleva a cabo como una actividad de colaboración con el sentido del enunciado (Bajtín, 2002: 364). Voloshinov lo dice de una manera mucho más clara, al contraponer el texto-enunciado como un proceso generativo con la comprensión como otro proceso análogo al anterior: «Sólo la comprensión activa puede abordar el tema; un proceso generativo sólo puede ser abarcado desde otro proceso generativo» (Voloshinov, 1992: 142).

c) La comprensión es una actividad valorativa. El momento axiológico es fundamental en la producción de significado (Voloshinov, 1992: 143 y ss.). Comprender significa valorar, es decir, determinar que el tema del enunciado tiene sentido para mí. Desde el horizonte de mis intereses y valoraciones se accede al sentido del enunciado. Bajtín lo dice así: «El que comprende se acerca a la obra con una visión del mundo propia y ya formada, con su punto de vista, desde sus posiciones» (Bajtín, 2002: 364).

d) La comprensión tiene la estructura de la *mise en abyme*. Con ello quiero interpretar la afirmación de Bajtín de que la comprensión de un enunciado siempre es interior al enunciado mismo (Bajtín, 2002: 318-319). Es imposible establecer un punto de vista exterior a él mismo. El carácter *en abyme* de la comprensión da cuenta de su estructura circular: comprendemos el enunciado cuando por su orientación hacia la situación enunciativa que le dio

origen (Voloshinov, 1992: 100), pero a su vez esta situación es un flujo de enunciados.

e) Finalmente la comprensión tiene una estructura temporal. Esta afirmación es una ampliación de la circularidad. En efecto, comprendemos un enunciado remitiéndonos a otros enunciados. Este movimiento se estructura en los siguientes momentos: partimos del texto-enunciado dado, desde allí nos remontamos hacia atrás, hacia los textos-enunciados pasados y desde la confrontación de presente y pasado, podemos anticipar enunciados futuros (Bajtín, 2002: 384). Esta estructura de la comprensión es la que posibilita un diálogo sin fin en el que se distinguen dos temporalidades: «El tiempo menor (la actualidad, el pasado reciente y el futuro previsto y deseado) y el gran tiempo, que es un diálogo infinito e inconcluso en el cual no muere ni uno solo de los sentidos» (Bajtín, 2002: 391).

2.2.2. Enunciado, texto e ideología

Para finalizar este trabajo voy a referirme al concepto de lenguaje de Bajtín. Intentaré exponer de un modo sistemático lo que de algún modo ya dije fragmentariamente en los puntos anteriores. Querría comenzar con la perspectiva desde la cual aborda el fenómeno del lenguaje. Ciertamente que ese horizonte son los principios fundamentales de la arquitectónica del ser. El lenguaje, tal como señalé, guarda una relación muy estrecha con el acto ético; es el lugar a donde hay que mirar para acceder al ser. Este mutuo vínculo entre lenguaje y acontecimiento tiene como consecuencia que el punto de vista desde donde mira el lenguaje sea una perspectiva genética. Con esta expresión intento decir que su pregunta fundamental es la siguiente: ¿cuál es la génesis del sentido? ¿cuáles son las condiciones de producción del sentido lingüístico? Dicho brevemente: el enfoque desde donde mira el lenguaje es el de la producción.

Esta afirmación puede verse en una expresión que Voloshinov usa constantemente, pero que no aclara, a saber, «proceso generativo». Quizás la formulación más clara de este enfoque sea el siguiente texto:

> *Todo enunciado, por más terminado e importante que fuese en sí mismo, es tan sólo un momento en la comunicación discursiva continua (cotidiana, literaria, cognoscitiva, política). Pero además, este intercambio discursivo es, a su vez, tan sólo un momento de un continuo y multilateral proceso generativo de un colectivo social determinado (...) El lenguaje vive y se genera*

> *históricamente en la comunicación discursiva concreta, y no en un sistema lingüístico abstracto de formas, ni tampoco en la psique individual de los hablantes* (Voloshinov, 1992: 133).

Tal como se puede apreciar en la cita, Voloshinov remite el enunciado en particular y el lenguaje en general a sus condiciones de producción. La descripción del origen semántico del lenguaje es doble: negativamente, no es ni la conciencia individual ni el sistema de la lengua. Positivamente, el lenguaje se genera desde un colectivo social. Si bien en los textos de Bajtín no aparecen expresiones genéticas, creo que domina el mismo enfoque: es el acontecimiento del ser, el acto ético, la última instancia de la producción del sentido.

El punto de vista genético tiene como consecuencia que el lenguaje sea visto como una actividad. En este sentido podría decirse que continúa en la tradición del pensamiento de von Humboldt (von Humboldt, 1998: 418). Con la diferencia de que esa actividad no es un acto del espíritu o de la conciencia individual, sino una actividad valorativa e histórica. En el caso de Voloshinov son las actividades sociales de producción económica (Voloshinov, 1992: 146) y en el caso de Bajtín el acontecer del acto ético.

Justamente porque la perspectiva desde donde mira el lenguaje es el punto de vista de la producción es por lo que adquieren una importancia decisiva las nociones de «interacción discursiva», «enunciado» y «texto». Ellas expresan la realidad misma del lenguaje:

> *La realidad concreta del lenguaje en cuanto discurso no es el sistema abstracto de formas lingüísticas, ni tampoco una enunciación monológica y aislada, ni el acto psicofísico de su realización, sino el acontecimiento social de interacción discursiva, llevada a cabo mediante la enunciación y plasmada en enunciados* (Voloshinov, 1992: 132).

Esta definición distingue los dos sentidos que von Humboldt le atribuía al lenguaje, a saber, el lenguaje como actividad (*Thätigkeit, Energeia*) y el lenguaje como obra (*Werk, Ergon*). Estrictamente hablando el lenguaje es la actividad del acontecer social. La forma concreta de realización de este acontecimiento son los actos de enunciación. Ahora bien, el resultado de esa actividad, su obra, son los enunciados.

Exactamente la misma concepción aparece en Bajtín. Con la diferencia de que el acento no está puesto en la dimensión social, sino en el acontecer histórico. El género discursivo, el enunciado y el texto dan cuenta de una

concepción del lenguaje como actividad, como praxis humana. Bajtín concibe el género discursivo como un sistema de enunciados estables cuya función es mediar entre la historia de la sociedad y de la lengua (Bajtín, 2002: 254). La función mediadora de los géneros es de suma importancia porque expresa la relación recíproca que se da entre la vida (acto ético y el lenguaje). Desde este punto de vista el género discursivo aparece como la expresión lingüística del pensamiento participativo. Así lo expresa en el siguiente texto:

> *Porque el lenguaje 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* (Bajtín, 2002: 251).

El concepto de enunciado es decisivo para comprender cabalmente el sentido del género discursivo, ya que describe el enunciado como la unidad real de la comunicación. El lenguaje sólo existe como discurso; su realidad es la que los hablantes le asignan en los diversos contextos de uso. De ahí que la forma que asuma la comunicación sea los diversos enunciados concretos que los hablantes emiten en las diferentes situaciones prácticas (Bajtín, 2002: 260). Los géneros discursivos son, por decirlo así, enunciados estables, fijados por la praxis para garantizar la comunicación y mediar entre la vida y el lenguaje. Existen dos tipos de géneros: los primarios (surgen de la situación comunicativa inmediata, como por ejemplo el diálogo) y los secundarios (novela, drama, investigaciones científicas, etc.).

La descripción del enunciado se articula en tres momentos. Cada uno de ellos expone un rasgo distinto. A continuación comento brevemente cada uno de ellos:

a) El enunciado posee fronteras. Esta característica expresa la pertenencia del enunciado a la situación del diálogo (Bajtín, 2002: 261). La frontera es la alternancia entre los sujetos hablantes en la comunicación. La pertenencia del enunciado a la situación dialógica tiene como consecuencia que sea una obra individual, irrepetible. En la medida en que el enunciado tiene fronteras precisas se puede afirmar que la unidad real del lenguaje es el enunciado dialógico o simplemente diálogo. Voloshinov retoma una expresión alemana de Vossler para dar cuenta de este rasgo del lenguaje. El lenguaje en tanto diálogo es *Rede*[10] (*Sprache als Rede*) (Voloshinov, 1992: 157).

[10] Éste es el mismo término alemán que usa Heidegger para designar en *Sein und Zeit* la esencia del lenguaje, es decir, el lugar de donde surge el lenguaje (Heidegger, 1986: 160 y ss.).

b) Lo dicho por el hablante encierra una cierta autonomía y totalidad que depende de la intencionalidad de los participantes en la situación comunicativa, del contenido semántico y de los géneros discursivos (Bajtín, 2002: 266-272).

c) El enunciado está axiológicamente marcado porque es el producto de un yo responsable que se hace cargo de su discurso. El enunciado lleva en sí mismo la actitud del hablante. Es en este contexto en donde Bajtín introduce su teoría del discurso ajeno. La idea que desarrolla es que «un enunciado absolutamente neutral es imposible» (Bajtín, 1992: 274). El hablante evalúa constantemente el contenido semántico de sus enunciados. Esa evaluación, por decirlo así, sobrevive en sus productos y se incorpora a ella como una voz. De este modo el enunciado lleva en sí una estructura dialógica (Bajtín, 2002: 282). La consecuencia de esta descripción radica en que no existe la neutralidad, que las palabras despojadas de toda apreciación axiológica sólo existen en el diccionario; en el contexto real de la comunicación las palabras llevan la impronta de la evaluación de su productor. Por ello hay tres modos de existencia de las palabras. La palabra neutra del sistema de la lengua expresada en el diccionario, la palabra ajena que lleva en sí los ecos axiológicos de los contextos enunciativos en donde fueron pronunciadas y la apropiación de la palabra ajena por parte del yo (Bajtín, 2002: 278-279). La problemática de la palabra aparece temáticamente tratada en Voloshinov (Voloshinov, 1992: 155). Los ecos evaluativos que toda palabra lleva consigo dan cuenta de su condición ideológica. Los signos lingüísticos reflejan y refractan las condiciones económico-sociales de la enunciación (Voloshinov, 1992: 49). El concepto de ideología expresa precisamente la referencia del lenguaje a la ineludible evaluación que todo productor del discurso hace sobre sus propios enunciados. Esta referencia es doble: muestra (refleja) las condiciones de producción, pero también las desfigura y enmascara (refracta). Por ello puede decir: «El signo llega a ser la arena de la lucha de clases» (Voloshinov, 1992: 49).

Para finalizar, quisiera hacer una breve alusión al concepto de texto. En unos apuntes de los años 1959-1961 Bajtín reelabora sus reflexiones sobre el enunciado. Todos los rasgos del enunciado recién mencionados se atribuyen a una estructura más amplia que aquel: el texto. Los apuntes no presentan una exposición sistemática de esta noción. Pero creo que la idea que recorre todas las páginas es que el texto, en tanto conjunto de signos ligados por la relación de coherencia (Bajtín, 2002: 294), tiene una serie de ventajas teóricas: a) expresa mucho mejor las relaciones semánticas entre el enunciado concreto y los que constituyen la situación discursiva. El flujo de enunciados

tiene una estructura textual. La relación dialógica se da ahora entre textos; b) puede extenderse a obras que no son lingüísticas como por ejemplo el arte; y c) es la realidad con la que trabajan las ciencias humanas y del pensamiento. Las vivencias de la conciencia y la acción humana son un entramado de significados, es decir, tienen en potencia una estructura textual (Bajtín, 2002: 298).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAJTÍN, M. (1997a). «Hacia una filosofía del acto ético». En *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores. Y otros escritos*, 7-81. Barcelona: Anthropos.

— (1997b). «Autor y héroe en la actividad estética». En *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores. Y otros escritos*, 82-105. Barcelona: Anthropos.

— (2002). *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI.

BUBNOVA, T. (1996). «Bajtín en la encrucijada dialógica (Datos y comentarios para contribuir a la confusión general)». En *Bajtín y sus Apócrifos*, Iris Zavala (ed.), 13-72. Barcelona: Anthropos.

HEIDEGGER, M.(1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

— (1989). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

— (1997). *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Neske.

— (1999). *ZurBestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HUSSERL, E. (1992). *Logische Untersuchungen*. Hamburg: Meiner.

KANT, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.

MANCUSO, H. (2005). *La palabra viva. Teoría verbal y discursiva de Michail M. Bachtin*. Buenos Aires-Barcelona-México: Paidós.

ROMERA, J. *et alii* (1995). *Bajtín y la literatura*. Madrid: Visor Libros.

SHCHYTTOVA, T. (2002). «Das Menschliche Ereignis in der Philosophie von M. Bachtin», 1-8, *http://www.o-po.net/essays/ShchyttsovaArticle.pdf.*

VOLOSHINOV, V. (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza.

VON HUMBOLDT, W. (1998). *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts*. En *Werke III. Schiften zur Sprachphilosophie*, 368-756. Paderborn / Manchen / Zürich: UTB.

ZAVALA, I. (1996). *Bajtín y sus apócrifos*. Barcelona: Anthropos.