ANTROPOLOGÍA RELIGIOSA DE MIJAÍL BAJTÍN EN SU OBRA *HACIA UNA FILOSOFÍA DEL ACTO ÉTICO*[1]

L.A. GOGOTISHVILI[2]

Resumen

Según la hipótesis planteada en *Hacia una filosofía del acto ético,* de Mijaíl Bajtín, se puede establecer la existencia de una trama durante la construcción de su argumento que consiste en la creación intencionada de un gradual aumento de la tensión entre su objetivo (construir una especie de «sistema de filosofía moral») y el método principal para conseguirlo, es decir, la multiplicación de los argumentos que conforman el «peso específico» y que inciden en la importancia total del yo singular (una multiplicación retóricamente demostrativa, realizada de un modo similar a la crítica nietzscheana del resentimiento, si no de la moralidad en su totalidad).

Palabras clave: pensamiento ruso, antropología religiosa, filosofía moral, crítica textual, Mijaíl Bajtín.

The Religious Anthropology of Mikhail Bakhtin's *Towards a Philosophy of the Act*

Abstract

According to the hypothesis which is raised in *Towards a Philosophy of the Act* by Mijail Bajtín, the existence of a plot during the building of its subject can be established. It consists on the intentional creation of a gradual growing of the polarity between its aim (to build a kind of «system of moral philosophy») and the main method to obtain it, that is, the multiplication of the subjects of the arguments which feature the «total weight» and which have an impact on the final importance of the singular *I*

[1] El texto original de este artículo se recibió en ruso en nuestra redacción. El Consejo de Redacción quiere agradecer a D. Juan José Brugera, presidente del Patronato de la Universitat Ramon Llull, la ayuda económica para la realización de la traducción que presentamos ahora y que ha ido a cargo de Esther Arias Valor.

[2] El texto contiene breves fragmentos considerablemente modificados del «Preámbulo de *Hacia una filosofía del acto ético*», publicados en la antología de obras de Mijaíl Bajtín: M. M. Bajtín, *Estética filosófica de los años 20*. Tomo 1. Moscú: Editorial Rússkie Slovarí, Yazykí Slavianskoi Kultury, 2003.

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 19 21/05/15 12:09

(a multiplication rhetorically demonstrative, which is acted in a similar way to the nietzschean criticism on resentment, if not on the morality globally).

Key Words: Russian Philosophy, Religious Anthropology, Moral Philosophy, Textual Criticism, Mikhail Bakhtin.

1. Problemas textológicos

Los puntos de vista religiosos de Mijaíl Bajtín no se expresan en sus obras de forma clara y desarrollada. No obstante, podemos hacernos una idea sobre ellos partiendo del conjunto de las obras de Bajtín. Puede decirse que una de estas obras ocupa un lugar especial, principal. El título que el autor dio a esta obra temprana, que contiene claramente una base religiosa, no se ha conservado; el título «Hacia una filosofía del acto ético» (en adelante FAE) fue escogido por decisión de Serguéi Bocharov en su primera publicación.[3] La fecha exacta de la creación de FAE también se desconoce. Lo único que puede asegurarse es que fue firmado entre 1918 y 1924. Según el plan establecido en el propio texto de FAE, la obra debía constar de una parte que tras Serguéi Bocharov ha dado en llamarse «Introducción» más otras cuatro partes: una primera parte dedicada a la arquitectónica del mundo real del acto ético, una segunda parte dedicada a la ética de la creación artística, una tercera parte consagrada a la ética de la política y una cuarta parte a la ética de la religión. Este plan es prácticamente la única prueba documental (escrita por Bajtín) no solo del interés de Bajtín por la problemática religiosa, sino de su disposición a teorizar sobre tales temas. Lo único que se ha conservado de esta gran concepción es un fragmento que contiene la mitad y el final de la Introducción, mientras que de las cuatro partes previstas únicamente ha llegado hasta nuestros días la parte 1, también incompleta, truncada ya no a media palabra, sino en mitad de la exposición de una idea. La parte sobre religión no se ha conservado (y no sabemos si fue escrita o no); no obstante, al tratarse de la parte conclusiva según fue concebido por el autor, es precisamente la problemática religiosa la que rige teleológicamente sobre el resto de las partes de FAE que la preceden y, por lo tanto, es posible reconstruirla con cierta seguridad, aunque en sus rasgos más generales.

En la primera página del manuscrito conservado en el archivo figura la cifra 9; suponemos, pues, que las primeras ocho páginas de la Introducción se han perdido, aunque el volumen del inicio perdido puede establecerse con un alto grado de seguridad. Todo el fragmento que se conserva ocupa unos cuatro pliegos, de ahí la simple aritmética: si

[3] S. G. Bocharov, *Preámbulo a la primera publicación de FAE. Filosofía y sociología de la ciencia y la técnica.* Moscú, 1986, p. 80.

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 20 21/05/15 12:09

las 43 páginas manuscritas de la Introducción que se conservan contienen 120 000 caracteres, las ocho páginas perdidas de su inicio deberían contener alrededor de 22 000 caracteres. Por consiguiente, el inicio de la obra, de más de un pliego de extensión, se ha perdido; en términos de contenido, por tanto, se ha perdido el planteamiento original del problema. A partir de entonces sigue una numeración continua hasta la página 52, que no está escrita hasta el final; tras ella de nuevo la cifra 1 numera la primera página de la siguiente hoja doble, en cuya parte superior central aparece escrito «Parte 1», de lo cual se deduce que Mijaíl Bajtín numeró la Introducción y la primera parte de la obra independientemente. A continuación siguen cuatro hojas dobles numeradas hasta una última página, la 16; esta última está escrita hasta el final, lo cual permite suponer que el manuscrito tenía una continuación desconocida por nosotros (aunque no necesariamente una conclusión) y que, por lo tanto, la sección religiosa, si bien no llegó a escribirse, sí que fue concebida como un *topos* final extremadamente relevante.

El manuscrito resulta extraordinariamente difícil de leer; es en este sentido el más complejo de todos los manuscritos conocidos de Bajtín. Se ha conservado en bastante mal estado: las hojas se han vuelto amarillentas, algunos bordes están rotos, las líneas en lápiz (especialmente las que están escritas en lápiz azul) están parcialmente borradas y en algunos lugares se han perdido por completo (hasta el punto de hacer imposible su reconstrucción). Pero la complejidad de la lectura del manuscrito está condicionada sobre todo por el hecho de que se trata de una versión previa, es decir, escrita «para sí mismo»: no solo se encuentran en ella erratas, omisiones de palabras y todo tipo de repeticiones, sino que (y esto constituye la principal dificultad) las palabras a menudo no aparecen escritas hasta el final, y en ocasiones, en lugar de desinencias, faltan también sufijos, lo cual dificulta la lectura exacta de la forma gramatical de las palabras, obligando en algunos casos a suponer su final.[4] A finales de los años 90, Bocharov redactó una lista de más de cuarenta correcciones al texto ya publicado de FAE, algunas de ellas enormemente importantes sobre el sentido (todas ellas se tuvieron en cuenta en la edición de las *Obras Completas* de Mijaíl Bajtín y anteriormente en la traducción de Vladímir Liapunov del texto al inglés).[5] Los últimos intentos de entender el resto de las partes confusas tuvieron lugar durante la preparación del Tomo 1 de las *Obras Completas;* durante esta preparación, entre otras cosas, se encargó un examen pericial del texto manuscrito en un laboratorio forense. No obstante, a pesar de que se consiguió establecer una parte importante del texto incomprensible en las ediciones anteriores, ciertas partes, algunas de ellas de gran relevancia para el conjunto del texto, continuaron siendo ilegibles pese a todos los intentos.

[4] Cabe señalar los esfuerzos realizados durante años por L. V. Deriúguina, G. S. Bernstein, S. M. Aleksándrov y S. G. Bocharov, que lograron preparar el manuscrito para su primera edición en su reconocible aspecto.

[5] M. M. Bajtín, *Towards a Philosophy of the Act*. University of Texas Press, 1993.

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 21 21/05/15 12:09

2. Problemas interpretativos

La comprensión conceptual del texto resulta no menos compleja. Las opiniones sobre FAE son numerosas y de distinta índole, en ocasiones hasta resultar polarizadas.

Basta con decir que incluso la *filosofía moral* que contiene la idea de FAE en unas ocasiones se considera basada sólidamente en la religión (con distintas interpretaciones de la orientación religiosa del autor), en otras ocasiones se considera ateísta (dirigida a *desteocratizar* el ser),[6] y en otras ocasiones se considera pagana.

En prácticamente todas las obras sobre FAE se señala su principal intención conceptual: la constitución de una singularidad radical del yo, aunque las interpretaciones que se han hecho de este concepto divergen considerablemente. Debido a su carácter teleológico, en algunos casos se considera que pertenece a una corriente religioso-personalista, mientras que en otros se entiende como una reliquia no del todo superada de subjetivismo autodesacreditado, lo cual nos lleva o bien a la afirmación de que toda la filosofía temprana de M. Bajtín es *subjetivista*, o bien, en el caso más indulgente, a concluir que existe una contradicción interna desarrollada en la filosofía moral de la obra (obedeciendo a la opinión generalizada acerca de la transcendental ineficacia e inviabilidad del subjetivismo en la ética). Desde el punto de vista de las posibles fuentes, se considera que la cuestión de la singularidad radical del yo se toma prestada de Berdiáyev, Stirner, Rosenzweig, Simmel y Scheler, entre otros.

En muchas menos ocasiones se contempla el aspecto de la singularidad radical de Bajtín en un sentido intrínseco (absolutamente conceptual), por ejemplo considerado como contrapunto a las teorías egológicas de Schopenhauer y Nietzsche como un rechazo establecido y de principios por parte de Mijaíl Bajtín de la eliminación de la individuación.[7] En raras ocasiones encontramos un enfoque positivo hacia el principio de la singularidad radical del yo y las perspectivas de pensamiento que lo acompañan.[8]

En numerosas investigaciones se señala que en FAE (así como en AP), *se problematizan y se reconsideran las fronteras entre la vida, la ciencia, la ética y la estética*. Algunos autores opinan que el punto de partida del Mijaíl Bajtín temprano es una identifica-

[6] N. K. Bonetskaya, «Bajtín a través de los ojos de un metafísico». *Diálogo. Carnaval. Cronotopo,* 1, 1998-1999, p. 114.

[7] I. N. Fridman, *El destino inconcluso de la "Estética de la conclusión"//Bajtín como filósofo*. Moscú, 1992, p. 66.

[8] Una de las pocas consideraciones de este motivo como un enfoque conceptual hacia la búsqueda de una salida del punto muerto del solipsismo se encuentra en el libro escrito anteriormente a la publicación de FAE por parte de K. Clark y M. Holquist, *Mikhail Bakhtin.* Harvard University Press, 1984, pp. 70, 71. Los autores basan esta consideración en las obras de Bajtín «Arte y responsabilidad» y «Autor y personaje en la actividad estética» (AP): «En la fenomenología de la percepción de Bajtín, lo más importante son las posibilidades de visión, y no las limitaciones que les impone mi ubicación [...]. Bajtín subraya la superioridad antes que los defectos de la visibilidad desde la ubicación del individuo, a pesar de que estos están interrelacionados y son inseparables. Él hace esto para que el término «excedente de visión» no pueda interpretarse del mismo modo que el solipsismo: un excedente es en última instancia una categoría relativa que no tiene sentido si no hace referencia a otra cosa» (p. 70).

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 22 21/05/15 12:09

ción a priori del arte y la vida, de lo cual se deduce que construyó su «estética de la vida» siguiendo esta profunda tradición estilística de la filosofía religiosa rusa,[9] mientras que otros consideran que entiende la práctica estética como una experiencia externa a la vida desde el ser[10] o desde el autor como postura activa.[11]

3. La argumentación «a la inversa»

Según la hipótesis planteada en el texto, se puede establecer la existencia de una intriga durante la construcción del argumento de FAE que consiste en la creación intencionada de un gradual aumento de la tensión entre su objetivo (construir una especie de «sistema de filosofía moral») y el método principal para conseguirlo, es decir, la multiplicación de los argumentos que conforman el «peso específico» e inciden en la importancia total del yo singular (una multiplicación retóricamente demostrativa, realizada de un modo similar a la crítica nietzscheana del resentimiento (si no de la moralidad en su totalidad).

Para desvelar el secreto de esta paradoja externa, resulta más cómodo leer el fragmento que se conserva de FAE empezando por el final: debido a los problemas textológicos, el fragmento se interrumpe en una alusión que, aunque casi perdida por completo, aporta comprensión al desenlace de la intriga argumental arriba mencionada. Nosotros fuimos capaces de resolver el secreto de este desenlace hace relativamente poco tiempo (tras la primera publicación del texto) gracias a los esfuerzos de Liudmila Deriúguina y Serguéi Bocharov, quienes lograron descifrar algunas de las palabras que anteriormente habían permanecido ilegibles (tanto en las líneas clave de la conclusión como en algunos otros lugares del manuscrito). Lo más importante de estas nuevas lecturas es la «formulación» de Mijaíl Bajtín en el último párrafo conservado acerca del *principio moral,* donde expresa de un modo más amplio la particularidad que implica su aproximación hacia el problema estético. Esta formulación propone «*una autoexclusión absoluta*» del acontecimiento del ser por parte del sujeto ético. Anteriormente solo quedaba ilegible la palabra *exclusión,*[12] pero su nueva comprensión confirma una interpretación del sentido, hasta entonces vagamente imaginada, sobre un argumento desarrollado principalmente como contrapunto: durante todo el texto anterior de FAE se aprecia un

[9] K. G. Isúpov, «Sobre la antropología filosófica de M. M. Bajtín», en *Antología de Bajtín. 1*. Moscú, 1990, pp. 30-31.

[10] V. V. Fiódorov, *Hacia una comprensión del ser estético. Mijaíl Bajtín y la cultura filosófica del siglo xx. 1ª Entrega. Parte 1*. San Petersburgo, 1991, p. 42.

[11] S. N. Broitman, «La herencia de Mijaíl Bajtín y la poética histórica». *Diálogo. Carnaval. Cronotopo,* 4, 1998, pp. 14-15.

[12] Así es ahora el final del fragmento que se ha conservado: «Tal contraposición arquitectónica (el yo y el otro, nota de L.G.) es llevada a cabo dentro de cada acto ético, y la elemental conciencia moral así lo entiende, pero la ética teórica no posee una forma adecuada para expresarlo. La forma de un postulado, norma o ley universales no es capaz de expresar esta contraposición, cuyo sentido es una autoexclusión absoluta».

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 23 21/05/15 12:09

incremento gradual de la ponderabilidad axiológica del yo radicalmente singular solo para, en la parte final, *sacrificar* a este becerro largamente alimentado.

De este modo, el yo radicalmente singular desempeña en la filosofía moral de Bajtín un papel de víctima o héroe trágico condenado a morir, cuyo destino está predeterminado por la teleología catártica del género. El misterio y la tragedia se mencionan una sola vez en el texto, aunque en un lugar de máxima importancia: aparecen en el texto de FAE como análogos arquitectónicos de la construcción del mundo del acto ético. También vemos confirmada esta interpretación «sacrificial» en una mención explícita realizada previamente en la parte central del fragmento que se conserva: «sólo desde un lugar propio se puede justamente hacer sacrificios: mi centralidad responsable puede existir como una centralidad sacrificial». Gracias al principio de autoexclusión, la indudable veracidad de la tesis que afirma en Bajtín un rechazo argumentativo a la eliminación de la individuación obtiene una justificación más completa y llena de sentido. Gracias al recurso teórico de la «neutralización discursiva de antinomias», característico del simbolismo ruso (especialmente de Viacheslav Ivánov), Mijaíl Bajtín apaga en FAE el fuego con fuego (del mismo modo que en la tesis de Ivánov «¡Todo lo juzga el fuego!»): únicamente un yo sometido a una máxima tensión en su singularidad individual, responsable moralmente (y, evidentemente, religioso), se considere en FAE capaz de llevar a cabo una autoexclusión real (en otras palabras, de superar al subjetivismo). El principio de autoexclusión, en tanto que es comprendido como sacrificial de base, se opone a prácticamente todas las concepciones éticas basadas en la «abstracción del yo» criticadas en FAE, ya sea prevaleciendo el sentido (el teoreticismo vacío) o el ser, la impostura o la representación, etc. Como vemos, el denominador común de las ideas criticadas por Bajtín es la *abstracción del yo*, que vuelve imposible el sacrificio original: ya no existe nada por lo que sacrificar una conciencia que ha rechazado su yo (incluso si las doctrinas éticas del ser dado llaman nominalmente al sacrificio, este sigue siendo ficticio para ellas).

4. La base religiosa de la interpretación propuesta

La posibilidad de interpretar el fragmento, anteriormente ilegible en la parte central del texto de FAE, sobre Cristo como símbolo de actividad moral (y, evidentemente, religiosa) da un mayor espacio para una comprensión más completa y más cercana de la problemática religiosa que existe en torno al principio de la autoexclusión absoluta en Bajtín. Este fragmento ahora se lee así: «El magno símbolo de la actividad, el Cristo que se ha marchado [! - L.G.],... está vivo y actúa en el mundo del acontecimiento, precisamente por haber abandonado el mundo, debido a su no-existencia en el mundo nosotros vivimos y participamos de él, nos nutrimos de él. El mundo abandonado por Cristo jamás volverá a ser el mismo que aquel en el que él nunca estuvo, sino que es fundamentalmente otro». El principio de autoexclusión absoluta debe entenderse, a todas luces, como una especie de «imitación» de la *partida sacrificial de Cristo*.

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 24 21/05/15 12:09

El reconocimiento de este paralelismo se hace más probable cuando en el último párrafo se pone de manifiesto la relación directa entre el principio de autoexclusión absoluta y el *ethos* cristiano: el principio de autoexclusión, escribe Mijaíl Bajtín, expresa «el sentido de toda la moral cristiana...». Esta frase explicita el subtexto indudablemente religioso de la idea general de FAE.

El principio de autoexclusión se construye sobre un péndulo conceptual antinómico que oscila durante todo el texto anterior entre la *participación del yo* en el acontecimiento del ser y la *abstracción* (entendida como «abstracción de sí mismo»). La «abstracción» (que provoca una asociación voluntaria o involuntaria con la «Crítica de los principios abstractos» de Vladímir Soloviov) es uno de los conceptos más frecuentemente encontrados en FAE: el número de apariciones de este concepto, considerando las distintas formas gramaticales y expresiones sinónimas, ronda las 70. Como denominador común de todas las versiones del teoreticismo criticadas en FAE en tanto que «incapaces» de dominar el acontecimiento abierto del ser, la *abstracción* se ramifica en dos casos opuestos entre sí: 1) la «autoexpulsión» de uno mismo del acontecimiento del ser en un espacio de sentido teórico (en el cual yo no existo por mí mismo ni puedo existir), y 2) la «conservación del ser»: la expulsión de uno mismo al mundo sensible y dado directamente «de los otros» (en el que el yo puede vivir, pero no como un yo, sino como un otro). En ambos casos figura un requisito invariable que en FAE desempeña la función de imperativo categórico: bajo ninguna circunstancia debe el hombre eludir su participación personal en el acontecimiento del ser («principio de participación» frente a «principio de abstracción»).

Resulta evidente que el principio último de la autoexclusión absoluta se compara con el «principio de abstracción». Por esta razón puede suponerse que en este principio fundamental de Bajtín se sostiene de manera implícita esta exclusión de uno mismo, *que no solo conserva la participación del yo en el acontecimiento del ser* (imperativo categórico), sino que también, en tanto que se trata del más elevado principio moral (y religioso), lleva al límite el nivel de participación responsable del individuo.

5. Una aportación posiblemente valorativa al principio de autoexclusión absoluta

Pero, ¿de qué se excluye precisamente a sí mismo el individuo movido por el principio de autoexclusión absoluta? ¿No se arriesga de este modo a infringir la exigencia imperativa de participación y a caer en el pecado de la «abstracción»?

La posible aportación semántica de este principio también se ve mejor a través de una lectura inversa. Puesto que más adelante se preveía, al parecer, una descripción fenomenológica del sentido arquitectónico del acto de autoexclusión, es razonable suponer que en la parte de la Introducción que no ha llegado hasta nosotros se preparaba algún conjunto de herramientas conceptuales y terminológicas para dotar al acto de

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 25 21/05/15 12:09

autoexclusión del yo de un «espacio» fenomenológico concreto, capacitado para mantener la participación de este mismo yo en el acontecimiento del ser. Es posible suponer que Mijaíl Bajtín se decidiera por una dimensión *axiológica* del acto analizado, es decir, por un instrumental axiológico apto para describir el sentido concreto del acto de autoexclusión.[13] En cualquier caso, en FAE se observa un constante incremento de la importancia de las categorías axiológicas. Esto queda demostrado por la información estadística sobre la frecuencia de aparición de los conceptos clave del texto. El número de apariciones de las categorías axiológicas y sus derivados asciende a 220 casos; si les añadimos los términos relacionados conceptualmente con el conjunto de valores, es decir, las categorías marcadas por un tono emocional y volitivo y su correspondiente entonación, la cifra supera las 300 apariciones.[14] A partir de la segunda mitad del texto aumenta el «peso específico» de la terminología axiológica y hacia el final de la Introducción y en la 1ª parte adquiere un carácter hipertrófico, lo que indica una posible preparación terminológica dirigida a una futura descripción del acto de autoexclusión desde la fenomenología. Citaré únicamente dos frases significativas en este contexto: 1) «La vida conoce dos mundos axiológicos por principio diferentes, pero relacionados entre sí: el yo y el otro, y en torno a estos dos centros se distribuyen y se disponen todos los momentos concretos del ser...»; 2) «todos los valores de la vida real y de la cultura se distribuyen en torno a estos puntos arquitectónicos principales del mundo real del acto ético: los valores científicos, los estéticos, los políticos (los éticos y los sociales inclusive) y, finalmente, los religiosos» [!, L.G.].

La hipótesis de la supuesta aportación axiológica del principio de autoexclusión se confirma por el hecho de que este se utiliza en el texto como una transposición del principio arquitectónico supremo expuesto poco antes (el postulado de la diferencia axiológica del yo y el otro) hacia el ámbito religioso-moral. Si esto es así, el principio de la autoexclusión absoluta debe entenderse en el sentido de *exclusión de uno mismo de un determinado ámbito de valores.* La lógica es aproximadamente la siguiente: dentro de una conciencia moral que actúa éticamente, el yo y el otro, aunque ambos participen en el acontecimiento del ser, se perciben como pertenecientes a ámbitos de valores

[13] En este sentido podemos entrever la corriente de Rickert.

[14] Véase como comparación el número de apariciones de otros conceptos clave: la categoría Yo y sus análogos, cerca de 200; el teoreticismo y sus derivados, cerca de 160; el acontecimiento, cerca de 150; la responsabilidad y sus derivados, cerca de 150; la vida, cerca de 120; la participación en todas sus formas, cerca de 110; número total de apariciones de lo moral y lo ético y todos sus derivados, cerca de 100; el deber ser, cerca de 80; la vivencia y sus derivados, cerca de 70; la arquitectónica, cerca de 70; la visión junto con la contemplación, cerca de 70; la realización y sus derivados, cerca de 50; la transcripción, 13. Las categorías axiológicas se someten en este sentido a un líder absoluto, que es el acto ético: el número de apariciones junto con sus derivados se acerca a las 300, y si añadimos el número de apariciones del término acto, que transformado por Bajtín en FAE se convierte en la categoría del acto ético, su cifra supera las 400 apariciones (de modo que el título «Hacia una filosofía del acto ético» propuesto por Serguéi Bocharov en la primera publicación valoraba con exactitud el peso específico del significado en este texto de la categoría del «acto ético».

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 26 21/05/15 12:09

fundamentalmente distintos en cuanto al tipo y a la composición. Los ámbitos arriba mencionados no solo se consideran distintos, sino que son incapaces de cruzarse entre sí: los valores que yo «por derecho» atribuyo al otro, no puedo atribuírmelos a mí mismo. Además, yo debo autoexcluirme de esos valores atribuidos por derecho únicamente al otro. Los valores que únicamente pertenecen al otro son los *valores de la bella dación del ser;* por esta razón el yo moral debe autoexcluirse de la comodidad y la tranquilidad que estos ofrecen. Por otro lado, los valores a los que yo tengo derecho y que puedo atribuirme son los valores de lo *planteado*, de lo que ya existe, pero solo debería ser incluyendo, en caso de mi reconocimiento responsable, los valores comunes que definen el ámbito de los sentidos eternos (ante todo los religiosos).

6. La semejanza entre los sentidos morales y religiosos en FAE

La parte final de la Introducción confirma la posibilidad de esta aproximación y de una correspondiente interpretación sobre la idea de Bajtín en su opinión acerca de las ideas eternas (religiosas). Mijaíl Bajtín aporta en este fragmento su definición de la crisis del *acto ético como abismo dual entre su motivo y su producto*; debido a ello, Mijaíl Bajtín expresa una relativa conformidad con el materialismo económico (en tanto que diagnóstico del estado enfermizo de la cultura actual), aunque difiere categóricamente del marxismo en cuanto a la solución propuesta para la crisis. En opinión de Mijaíl Bajtín, la solución a la crisis del acto ético no consiste en el cambio del contenido del producto del acto cultural (la solución propuesta por el teoreticismo) ni en la identificación y el reconocimiento abierto de la determinación económica de la actividad cultural –ni de cualquier otro tipo– (la receta propuesta por el materialismo económico), sino en la unión del producto del acto cultural con el sistema de su motivación planteado valorativamente, es decir, con los ideales (ante todo, religiosos), las ideas y valores sobre los que trata la filosofía teórica determinando incorrectamente su estatus. Mijaíl Bajtín se solidariza aquí con los críticos del *nihilismo cultural* (incluyendo al movimiento tolstoyano) y mantiene una postura análoga a la de Viacheslav Ivánov en su disputa con Guershenzón (Mijaíl Bajtín visitó en dos ocasiones a Viacheslav Ivánov durante el verano de 1920, en el mismo sanatorio e incluso en la misma habitación en la que se mantuvo la «Correspondencia de un rincón a otro»).

En este bloque se formula también la tesis final sobre la crítica del teoreticismo: reconciliándose con el *abismo* entre el acto individual de creación cultural y su producto (que ha sido criticado a lo largo de toda la Introducción), la cultura, según Bajtín, entrega el acto a merced de los fenómenos biológicos, económicos y otros fenómenos similares (y a sus consecuentes doctrinas). En esta frase de Bajtín: «Hemos convocado el espectro de la cultura objetiva, al que no podemos conjurar», merecen una especial atención dos aspectos: el expresivo sujeto «nosotros» (que pone de manifiesto la solidaridad con el mundo de la cultura [y no de la vida en desarrollo por y para uno mismo],

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 27 21/05/15 12:09

y el no menos expresivo sintagma «el espectro de la cultura objetiva». En este sentido no se trata de que las formas creadas por la cultura sean en una medida u otra objetivadas y, por lo tanto, transitorias y condenadas a muerte, ni de que estas serán lavadas inevitablemente y con autoridad por el río siempre joven y en constante avance de la vida (el *pathos* de Simmel); en realidad se hace referencia a algo completamente opuesto. Según la parte final de la Introducción, los sentidos y las formas creados por la cultura no son objetivados por su naturaleza interna, sino que son meramente sometidos (forzosamente) a la objetivación, convirtiéndose en «espectros de la cultura». Los sentidos y las formas culturales y religiosos no son fenómenos externos respecto al sujeto, sino elementos de una vida interna única que comparten aparato circulatorio con la conciencia que actúa éticamente: los sentidos culturales pueden y deben convertirse de nuevo en un factor que determine la motivación del acto. Existen además razones para considerar esta afirmación como un pensamiento constante de Bajtín (véase: «cada sentido tendrá su fiesta de resurrección»). Incluso si son ciertos los peores temores sobre las tendencias del desarrollo contemporáneo (y los sentidos culturales y religiosos se convierten efectivamente en espectros), según el pensamiento de Bajtín, esto no es óbice ni cortapisa para que el ámbito del sentido necesite un cambio radical en pos de una realidad precipitadamente (e imprevisiblemente) cambiante. Ante esta situación, Mijaíl Bajtín busca la solución en otro sentido (a todas luces opuesto): apuesta por el regreso a la unidad olvidada, al restablecimiento del vínculo orgánico roto entre el acto y su motivación, que debe fusionarse con el ámbito del sentido religioso, puro y eterno (en la parte siguiente, la Parte 1, se declara directamente que el «sentido eterno» puede ser «fuerza motriz del pensamiento activo»).

El hecho de que Mijaíl Bajtín otorgue un estatus religioso a los sentidos culturales «eternos», que en FAE se consideran capaces de convertirse en fuerza motriz del auténtico acto ético, se concluye indudablemente del ya mencionado último párrafo que se conserva, en el que se declara que el principio de la autoexclusión absoluta, que también está llamado a «totalizar» el acto ético dividido, constituye el sentido de la moral cristiana.[15] A pesar de lo exiguo de nuestro conocimiento acerca de la filosofía religiosa de Mijaíl Bajtín, disponemos de información suficiente para llevar a cabo una reconstrucción hipotética de esta que nos permita introducir ciertas aclaraciones a las nociones arraigadas sobre la «orientación personal» de Mijaíl Bajtín en el ámbito de la religión. En particular, contamos con la conocida frase de sus Conferencias: «la relación

[15] Esta es la parte final: «La forma de un postulado, norma o ley universales no es capaz de expresar esta contraposición, cuyo sentido es una autoexclusión absoluta. Inevitablemente surge la ambigüedad, la contradicción entre forma y contenido. Solo en forma de la descripción de una interrelación arquitectónica concreta es posible expresar este momento, pero la filosofía moral hasta ahora no conoce una descripción semejante. De lo cual por supuesto no se sigue que tal contraposición hubiese quedado absolutamente sin ser expresada y enunciada: *tal es el sentido de toda la moral cristiana*, y del mismo principio parte la moral altruista. No obstante, este [ilegible] principio moral hasta ahora no ha recibido una expresión científica adecuada, ni ha sido razonado en sus últimos principios».

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 28 21/05/15 12:09

personal con un Dios personal es el distintivo de la religión, pero he aquí la dificultad especial de la religión, gracias a la cual puede surgir un singular miedo a la religión y a la Revelación, el miedo a una orientación personal». Según esta frase es razonable opinar que hacia el final de FAE (en la última sección, dedicada a la religión), los sentidos «eternos» podían definirse según el principio divino que más tarde utiliza Bajtín como ejemplo para ampliar el contenido de la arquitectónica dual (yo, el otro) del acontecimiento del ser. En sus Conferencias, Bajtín expone: «Allí donde para la conciencia moral existen dos personas, para una conciencia religiosa [que también vive en el mundo, por definición, como "acontecimiento", nota de L.G.] existe una tercera: la que valora en potencia». De ello se deduce que los sentidos «eternos» adquieren en Mijaíl Bajtín la fuerza y la autoridad del imperativo moral no gracias a su contenido (universal y personal) apriorístico, sino gracias a su consentimiento indirecto en calidad de valores religiosos (mediante una «inspiración divina de las Escrituras demostrada»),[16] o bien a través de la relación directa (personal y de acontecimiento) de la personalidad moral con Cristo.

Esta percepción se confirma también en un desplazamiento semántico descubierto en FAE: según señala Serguéi Avérintsev (*Obras Completas,* Tomo 1, anotación 7), Mijaíl Bajtín propone una transición desde la *obligatoriedad* hacia la *responsabilidad*. Además, para Bajtín son especialmente importantes las connotaciones dialógicas ocultas en la palabra «responsabilidad», derivada de «respuesta»; por esta razón, la «responsabilidad» de Bajtín se ahoga en el espacio impersonal de los «valores éticos» abstractos, pero revive allí donde es posible una respuesta dialógica a aquel que está frente a alguien (ante Dios o ante una persona). De este modo se mejora la arquitectónica del acontecimiento del ser (extendida en sus componentes), donde la idea moral de Bajtín se encierra en una especie de anillo conceptual separado en sus parámetros principales tanto del teoreticismo (incluyendo la ética filosófica característica de aquella época) como de la filosofía de la vida.

7. Una posible radicalización del principio

A juzgar por todo, Bajtín considera que el principio moral central de la autoexclusión es *irreversiblemente asimétrico*: el yo no solo debe autoexcluirse a sí mismo de los valores del ser, sino que también está obligado a llevar a cabo la inclusión del otro en la bella existencia del ser, sin derecho a imponer al otro a la fuerza los valores de lo

[16] En el fragmento que se conserva existe otra sugerencia a este desarrollo de la idea, en particular en el tema de la «volición de un sujeto respecto de los otros». La volición se define como inherente junto con el derecho a los mandamientos religiosos; en estos casos, la obligatoriedad real de la norma «no se evalúa a partir de su contenido semántico, sino a partir de la autoridad efectiva de su fuente (de quien expresa la voluntad), o bien desde su autenticidad y exactitud de la transmisión». El problema de la volición autoritaria se define en FAE como un problema de la filosofía del derecho, de la filosofía de la religión y como «uno de los problemas de una auténtica filosofía moral».

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 29 21/05/15 12:09

planteado; en otras palabras, el principio moral postulado por Bajtín basado en la agudización extrema del principio de individuación se convierte casi inevitablemente en un sacrificio forzado a cambio de una «benevolencia absoluta» hacia el otro desde el propio yo.

La suposición de este aporte axiológico al principio moral, al parecer, se inscribe en la construcción conceptual general de FAE. En particular, la autoexclusión moral de los valores de lo dado no debe expulsar al yo del acontecimiento del ser (para no entrar en contradicción con el imperativo de la participación). El yo excluido del acontecimiento del ser no podría cumplir sus «obligaciones» ante el otro. Por esta razón, el acontecimiento del ser es, según Mijaíl Bajtín, no solo lo dado, sino también lo planteado, que entra en acción con cualquier experiencia individual real de lo dado. Esta percepción arroja más luz a los conceptos de la *apertura* del acontecimiento del ser y de la *productividad* del acto ético, tan importantes para Bajtín: los valores atribuidos a uno mismo por derecho siempre son un fin determinado, es decir, no son dados, sino planteados (en sí mismos únicamente permanecen ante mí esperando a ser aplicados, es decir, a ser partícipes en el acontecimiento del ser, que para una conciencia que actúa éticamente –desde su interior– siempre seguirá siendo «abierto»). Dotando al otro de unos valores inaccesibles para este, el yo lo enriquece, dando muestras al mismo tiempo de su «productividad».

La comparación de FAE con AP confirma la interpretación axiológica del principio de autoexclusión. El fragmento que se conserva de AP, de un volumen significativamente mayor que el fragmento que se conserva de FAE, contiene numerosos ejemplos de la descripción fenomenológica de las yuxtaposiciones y contraposiciones del yo y el otro, imponderables en la filosofía rusa por la sutileza de su matización y la maestría de su transmisión. El profundo parentesco conceptual entre FAE y AP es evidente: FAE desempeña respecto a AP el papel de fundamento metodológico. Todo lo que actúa en AP como objeto de una descripción se torna inteligible como resultado de un recurso de análisis fenomenológico especialmente teórico fundamentado en FAE. Sin embargo, trazar paralelismos directos entre estos dos textos no resulta del todo adecuado, como mínimo porque cada una de estas obras posee su propio objeto de análisis (la filosofía moral en FAE y la práctica estética en AP), con sus correspondientes objetivos y focos de atención. Cabe recordar que, si bien en FAE Mijaíl Bajtín prevé una parte especialmente dedicada a la religión, AP posee «una naturaleza totalmente secular», según la definición del propio Bajtín.

8. ¿Qué lugar ocupa el principio de autoexclusión de Bajtín entre las teorías éticas de su época?

El propio Mijaíl Bajtín se pronuncia acerca de esta cuestión (en el último párrafo de FAE que se conserva) con gran precisión: la ética teórica es *fundamentalmente incapaz*

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 30 21/05/15 12:09

de expresar adecuadamente el principio de autoexclusión que propone (aunque su sentido, «conocido» por cada portador de la moral cristiana, evidentemente no queda en la ética teórica completamente «inexpresado»). De ahí se deduce que Mijaíl Bajtín era consciente de un determinado distanciamiento entre su filosofía moral y todas las doctrinas éticas conocidas, incluyendo la orientación cristiana.

Sin embargo, no resulta tan sencillo responder a la pregunta «¿En qué consiste precisamente la originalidad del enfoque de Bajtín?», ya que de ningún modo puede acusarse a la filosofía de aquella época de no prestar atención a cuestiones como los límites de la individuación, la interrelación entre el yo y el otro, el sentido del sacrificio, etc. Tampoco escapa a la atención tampoco la idea de la revisión de la ética en base a los logros de la filosofía de los valores, en la que surgían problemas en la división de los valores en distintos ámbitos, entre ellos algunos tan importantes para Bajtín como la bella dación del ser y el carácter forzoso de lo planteado del acto ético. En pocas palabras, en el propio contenido de las ideas de la filosofía moral de Bajtín no había nada nuevo: su filosofía se basaba en los últimos logros de la filosofía contemporánea (sobre todo la alemana), especialmente en dos campos de gran interés para Bajtín: la egología (el yo y el otro) y la filosofía de valores (desarrollada principalmente por los neokantianos). Los distintos aspectos de la interrelación entre el yo y el otro eran un tema tradicional y bastante popular en aquella época (incluyendo las investigaciones sobre ética), así como los distintos tipos de clasificación de los valores (Kant establece cuatro tipos de valores: los lógicos, los estéticos, los éticos y los religiosos; Rickert combina los valores en sistemas «abiertos» y jerarquizados, Scheler desarrolla una «teoría pura de los valores» objetivo-idealista con una jerarquía axiológica ascendente: desde los valores más bajos, los valores sensoriales, hasta los más elevados, los religiosos, etc.). La división de los valores entre dados y planteados también tiene una sólida trayectoria filosófica: Kant distingue entre lo que existe y lo que debería existir; Rickert distingue los valores del deber ser y los valores del ser, considerando que estos últimos forman un ámbito axiológico especial; Fiódor Stepún contrapone (basándose en Schlegel) los «valores de estado» y los «valores de realización»; Scheler distingue de forma análoga los «valores» (lo dado) y la «voluntad» (lo planteado); Simmel opone los valores de «existencia» y «obligatoriedad», etc. De esto se deduce, por lo tanto, que la respuesta a la originalidad de la filosofía moral de Bajtín y a su distanciamiento extremo (rayano en el antagonismo) de la mayoría de sus predecesores de la corriente principal debe buscarse en otro lugar.

9. Posibles fuentes del principio de Bajtín

Llevado hasta su final lógico, el principio de autoexclusión requería una *reconstrucción de las posiciones de las figuras más reconocidas del discurso ético* y, de ese modo, una reformulación compositiva (un cambio de formato) del propio espacio del teoreticis-

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 31 21/05/15 12:09

mo ético. Esta reformulación posee dos etapas: en primer lugar, Mijaíl Bajtín reúne en un solo campo conceptual dos pares de opuestos que no suelen vincularse demasiado entre sí: *el yo y el otro*, por un lado, y *los valores de lo planteado* versus *los valores de lo dado (del ser),* por otro; en segundo lugar, construye sobre estos dos pares una oposición nueva y enriquecida: *los valores de lo planteado, únicamente aplicables al yo, y los valores de lo dado, únicamente aplicables al otro.* Esta nueva oposición yacía propiamente en la base de la máxima de Bajtín sobre la *diferencia axiológica fundamental del yo y el otro*; es precisamente esta diferencia la que consolida la arquitectónica de Bajtín del acontecimiento del ser (también pueden encontrarse motivos religiosos para esta oposición en la interpretación de Bajtín sobre la llegada y la partida de Cristo). Al parecer, en la ética teórica de aquel entonces no existía una configuración de sentido arquitectónica semejante, creada mediante la superposición de los pares «el yo y el otro» y «los valores de lo planteado y los valores de lo dado» (con la consecuente separación de estos complejos egológicos y axiológicos en los centros de acontecimiento del yo y el otro).

Por ello resulta más interesante la tarea de identificar las fuentes de este tipo de construcciones. El propio Mijaíl Bajtín reconocía como mínimo a Ludwig Feuerbach como su predecesor (en este sentido). En los comentarios a FAE se señala que esta información se supo únicamente a partir del texto de AP añadido al tomo 1 de las *Obras Completas,* a saber, que «*Feuerbach ya había apuntado*» a la «*"ausencia"* de un fundamento sistemático para la diferencia del yo y el otro» como fuente de una serie de contradicciones internas de los sistemas éticos (http://www.fedy-diary.ru/html/122010/04122010-02b.html –véase, en particular, la obra de Feuerbach *El eudemonismo,* donde la justificación del comportamiento moral consecuente se lleva a cabo de forma separada respecto a sí mismo y al otro, y donde, como al final de FAE, se critica «a los moralistas alemanes» por la introducción en el ámbito ético de conceptos generalizados, universales, transcendentales, innaturales y sobrenaturales, inhumanos y sobrehumanos).[17]

No obstante, la similitud con la fuente no implica una similitud en el modo: La indicación de Feuerbach sobre la diferencia entre el yo y el otro no contiene el principio de autoexclusión; más bien al contrario, construye la moral eudemónica sobre la primacía del instinto de felicidad del hombre situada directamente en la vida real dada (es decir, aplicando los valores del ser también a sí mismo) y, por consiguiente, en la afirmación de una justificación moral completa del amor por uno mismo. El instinto de felicidad de un individuo no entra en contradicción, según Feuerbach, con las obligaciones respecto al otro, sino que por el contrario las presupone, ya que la felicidad personal es imposible sin el cumplimiento de estas obligaciones: «¿Cómo llega un

[17] L. Feuerbach, *Obras*. Tomo 1. Moscú: Nauka, 1995, pp. 427-476 y especialmente 448.

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 32 21/05/15 12:09

hombre, partiendo de su deseo de felicidad, a reconocer sus obligaciones respecto a los demás? A ello cabe responder que la naturaleza ya ha decidido y solucionado esta cuestión al producir «un instinto de felicidad no solo parcial, exclusivo, sino también dual y recíproco, un instinto de felicidad que uno no puede satisfacer en uno mismo sin satisfacer al mismo tiempo, incluso involuntariamente, el instinto de felicidad de otro individuo, en una palabra, un instinto de felicidad masculino y femenino» (ibídem, pág. 458). No podemos dejar de notar hasta qué punto son distintos (a pesar de una cierta similitud en las premisas) no solo las aspiraciones finales de Feuerbach y Bajtín, sino también la propia naturaleza de su pensamiento filosófico: si se compara, por ejemplo, el acontecimiento del ser de Bajtín con la satisfacción mutua del instinto de felicidad del yo y el otro de Feuerbach (en AP, Mijaíl Bajtín subraya expresamente que deja de lado el aspecto sexual, que mancilla la «pureza» estética –y sobre todo ética– de las acciones irreversibles de donación del yo hacia el otro), resulta fácil convencerse de que la formulación de Feuerbach «no es posible dotar al otro de los bellos valores del ser sin dotarse a uno mismo de ellos a la vez», se interpreta en el contexto de las teorías de Bajtín como una parodia del hedonismo (de un modo similar se muestran los razonamientos de Luzhin ante los ojos de Raskólnikov; este tipo de arrogancia moral ha sido parodiada por muchos autores, como por ejemplo Vladímir Soloviov).

De este modo, el principio de autoexclusión de Bajtín entra inevitablemente en una contradicción irreconciliable con cualquier forma de hedonismo en la ética, incluyendo el eudemonismo de Feuerbach. A pesar de que en FAE el eudemonismo (como el nombre de Feuerbach) no se menciona, puede suponerse sin embargo que Mijaíl Bajtín preveía en futuras partes de FAE aportar una crítica a esta teoría, además de al utilitarismo, ya que en este último la «felicidad» desempeña un papel central (es el principio más elevado de la ética utilitarista de Mill). En lo que respecta al posible objetivo de la crítica de Bajtín hacia Feuerbach, esta es susceptible de ser reconstruida (a partir de la corta frase de una conferencia de Bajtín del año 1924 en la que se menciona la incomprensión de Feuerbach acerca del sentido religioso: «que un cristiano reclame la cruz para sí mismo y la felicidad para los otros»).[18] Como vemos, Bajtín emite su crítica conforme al principio de autoexclusión. De este modo, la postura de Feuerbach que, según reconoce el propio Bajtín, le sirve como fuente para la idea de la diferencia axiológica entre el yo y el otro, tan importante para él, también se distingue de la concepción expuesta en FAE sobre los parámetros de distinción generales arriba mencionados. En Feuerbach no existe una oposición enriquecida que aporte una nueva dimensión axiológica: *los valores de lo planteado, únicamente aplicables al yo, y los valores de lo dado, únicamente aplicables al otro.*

[18] M. M. Bajtín, *Problema del reposo fundamentado.*

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 33 21/05/15 12:09

10. Inversión de los símbolos del amor y la enemistad

La superposición que Bajtín lleva a cabo entre los dos tipos de valores mencionados pertenecientes al par del *yo y el otro* llevó a la creación de un sistema en el que no se extendieran los principios y métodos utilizados en aquella época (lógicos, jerárquicos, tipológicos, generalizadores, individualizadores, etc.) para la clasificación de los valores éticos, ya que todos ellos se ejecutaban según cualquier criterio teórico abstracto. Esto se debe a que los valores de lo planteado y de lo dado en la concepción de Bajtín no están relacionados de forma discursivo-teórica ni sistemática, sino según la arquitectónica del acontecer, de conformidad con la disociación arquitectónica del acontecer según los polos del yo y el otro. Insistiendo en el entendimiento de la relación entre el yo y el otro como una estructura que, de manera sustancial, supone una oposición axiológica irreductible arquitectónicamente, Mijaíl Bajtín de algún modo invierte lo que se entiende por enfrentamiento («oposición») entre el yo y el otro: de símbolo de la enemistad se convierte en símbolo del amor, y el amor, que anteriormente connotaba la idea («figura») de «fundirse en uno», se considera ahora como poseedora de un creciente «derecho» (irreductible) al enfrentamiento («oposición estructural»); de este modo, la «figura» de la fusión se concibe como símbolo de una enemistad inmanente, encerrada en el interior de un resentimiento ético, estético y vital (una polémica indirecta con las utopías colectivistas, entre ellas la marxista).

Mijaíl Bajtín no solo afirma una «inviolabilidad» (irrevocabilidad) de la frontera entre el yo y el otro, sino que, gracias a la inclusión de la dimensión religioso-axiológica, la agudiza hasta el límite, como resultado de lo cual esta se convierte en el eje central del sistema de coordenadas de la arquitectónica moral («El principio arquitectónico supremo del mundo real del acto ético es la oposición concreta, arquitectónicamente válida, entre el yo y el otro... Yo soy el único cuyo punto de partida soy yo mismo, mientras que a todos los demás los encuentro, en ello consiste la profunda diferencia del acontecer ontológico»;[19] «para un cristiano, entre el yo y los otros existe un abismo; la división es total: yo y los otros. Sin tomar en cuenta este hecho principal de la religión (la soledad consigo mismo), ningún fenómeno religioso puede ser explicado» (informe de Mijaíl Bajtín, principios de los años 20. «Problema del reposo fundamentado», anotaciones de L. Pumpianski).[20] El análisis de este tipo de opiniones repartidas por Bajtín a lo largo del texto de FAE permite establecer que el autor pretendía situar en el principio moral de la autoexclusión absoluta una fundamentación no solo en calidad de valores (axiológica) sino también religioso-axiológica (cabe recordar que la parte conclusiva del texto de FAE pretendía dedicarla a la religión). El principio de

[19] *Obras completas.* Tomo 1, FAE: http://www.deir.org/libr/?go=book&id=208&p=28; http://philosophy.ru/library/bahtin/post.html).

[20] M. M. Bajtín, *Obras completas*, Tomo 1, p. 329. http://www.ruthenia.ru/folklore/hayrapetyan1.htm

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 34 21/05/15 12:09

irreductibilidad en la frontera entre el yo y el otro encuentra su base no solo en la dimensión axiológica, sino también en la dimensión religiosa de la conciencia participativa, ya que ambas teorías (la axiológica y la religiosa) son incompatibles tanto con la neutralización total de la oposición entre el yo y el otro (por ejemplo, en la idea constantemente criticada por Mijaíl Bajtín del «hombre en general»), como con cualquier otro atenuante. A todas luces, Mijaíl Bajtín se proponía formular en FAE una implacable crítica de todas las versiones (nacional, social, familiar, profesional, de clase, etc.) de la «colectivización» axiológica del yo y el otro, incluyendo aquellas concepciones que reconocen solo en apariencia la naturaleza de la personalidad y que se comprometen a crear unas condiciones óptimas para su desarrollo total (en AP se ofrece una formulación sumamente expresiva en este sentido: «solo los hombres sin linaje parecen conocer la plenitud en el arrepentimiento»).

11. El sentido de la crítica de Bajtín del deber ser abstracto-general («colectivizador»)

También se aclara, mediante una visión retrospectiva del principio de autoexclusión, el sentido de la crítica que le precede, dirigida a los *valores universalmente válidos* y el *deber ser general:* esta crítica no estaba dirigida a la negación de la significación eterna de los valores ideales (religiosos) ni a su rotundez imperativa (en terminología de Bajtín, *forzosa*), sino a desaprobar el derecho a exigir la subordinación de la personalidad a estos valores absolutos. Algunas expresiones de Bajtín, a primera vista descorazonadoras, como «no existe un valor idéntico a sí mismo, reconocido como universalmente válido», no conllevan un *pathos* relativista; antes al contrario, tras ellas subyace la idea religiosa de la confrontación sacrificial de uno mismo respecto al otro (y a los otros). Los valores planteados en FAE conservan completamente su estatus de valores «eternos»: prioritarios en la motivación y un aporte sustancial del acto moral dentro de un acontecimiento del ser forzoso y concreto en el que el *sentido eterno* puede y debe convertirse, a través del acto de su *reconocimiento* por parte del sujeto, en «fuerza motriz del pensamiento activo». La particularidad de la postura de Mijaíl Bajtín reside en el hecho de que, siendo los valores motrices del propio pensamiento activo, los sentidos eternos no pueden contemplarse como universalmente válidos desde dentro de ese yo activo, sino (según lo que postula la diferencia axiológica fundamental entre el yo y el otro) únicamente como forzosos para mí mismo y con carácter de imperativo máximo. Por consiguiente, el deber ser definido por esos sentidos «eternos» (religiosos) y valores tampoco puede contemplarse desde dentro de la conciencia activa como un deber ser *universalmente válido*, es decir, como un deber ser *común para mí y para el otro:* el deber ser puede concernir a un yo activo únicamente respecto a sí mismo, y en este (y solo en este) sentido, en FAE tanto los valores eternos como el deber ser rotundo e imperativo definido por ellos no se consideran sujetos a la colectivización. Y es que, al aplicar sis-

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 35 21/05/15 12:09

temáticamente el principio de autoexclusión absoluta de la existencia del ser dado, los sentidos y valores «eternos» son los motivos del acto moral del yo, la importancia del rechazo fundamental de Bajtín a la eliminación de la individuación se vuelve antinómica y adquiere la forma de una declaración ambivalente: *Mijaíl Bajtín propone la radicalización de la individuación de la singularidad del yo como único método real de superar el subjetivismo y el individualismo.*

12. Una posible ampliación del contexto

El principio de autoexclusión de Bajtín establece una complicada relación con el problema agudamente discutido a principios del siglo XX sobre la interrelación entre la víctima sacrificial y el sacerdote, el coro y el héroe, y más tarde entre el héroe y el autor. La pletórica interpretación de este principio moral señalado por Bajtín apenas de pasada es, por supuesto, un intento de avanzar a tientas (el hecho de mencionar el principio de autoexclusión únicamente desvela la punta de la idea de Bajtín). Sin embargo, ignorar por completo este aspecto sería de una arbitrariedad interpretativa mucho mayor.[21] Dejando este tema para más adelante, me limitaré por ahora a establecer la hipótesis de que, por la profundidad de su idea, la arquitectónica del acontecimiento del ser de Bajtín no se limitaba a la interrelación del yo y el otro, pese a lo multidimensionales y complejos que se presentan, por ejemplo, en AP. En efecto, el yo y el otro son los componentes centrales de esta arquitectónica, aunque, por supuesto, no fueron pensados como los únicos: la arquitectónica del acontecimiento del ser de Bajtín, contrapuesta por parte del propio autor a la arquitectónica del misterio y la tragedia, debe ampliar inevitablemente su contenido en cuanto a sus componentes para poder cubrir toda la diversidad de «papeles» que intervienen en el ritual y/o en la tragedia.

En el fragmento que se conserva de FAE, el yo autoexcluido de Bajtín aparece en este sentido como bifuncional: se entiende como sacerdote y víctima sacrificial en una

[21] Estos y otros aspectos de este conjunto de problemas, por supuesto, se tratan constantemente en la interpretación de las ideas de Mijaíl Bajtín, pero no teniendo en cuenta FAE, sino AP y PPD (ver, en particular, las notas de Serguéi Bocharov a PPD. Tomo 2, pág. 449); sin embargo, el conjunto caracterológico de este contexto conceptual solo se contempla en contadas ocasiones como relacionado directamente con el «código genético» del pensamiento de Bajtín (ver, en particular, I. N. Fridman, «En dirección a la rampa: el "cronotopo" de Bajtín como categoría estética universal», en *Teoría literaria como literatura: antología de artículos dedicada a Serguéi Bocharov*. Moscú: Studia Philologica, 2004). Es en este contexto conceptual (y no en el teorético-filosófico, ético, lingüístico formal o teórico-literario, por ejemplo) donde se descubren las potencias semánticas de muchas ideas de Bajtín; en particular, la idea de Bajtín que Serguéi Bocharov subraya especialmente y contempla en el contexto de la «síntesis helénico-cristiana» (Tomo 2, p. 449 y otras) sobre el «héroe irredento de Dostoievski» se descubre contrapuesta en su profundidad con la «redenta» (a diferencia de «completa») víctima sacrificial del misterio y con el consiguiente desarrollo de este tema de Viacheslav Ivánov (por ejemplo, «la llamada secreta de la redención, es decir, la liquidación de una deuda no pagada por mediación de una intervención externa...» (11, 157); véase también la parte final de «Orfeo desgarrado»: «*Gritarán las cuerdas de la redención, callarán su lamento vivo... / ¡De nuevo un estallido, y la redención, y Baco desgarrado!* ¡A Eva!» (1, 804).

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 36 21/05/15 12:09

misma persona (el motivo de Ivánov),[22] pero la ampliación podría darse también en otros sentidos, ante todo en cuanto a la conexión del principio divino y del principio coral con la simbiosis del yo y el otro. Por ejemplo, el otro (desde una perspectiva evolutiva) podía pensarse como expulsado del coro; de este modo, en el modelo arquitectónico original podría incluirse, en calidad de tercer participante, la instancia coral, y el yo podría pensarse como afiliado, manteniendo su coordinación inicial con el otro, en las nuevas relaciones de acontecimiento con el Otro absoluto (el principio divino). Ambos sentidos de la ampliación arquitectónica del conjunto de participantes en el acontecimiento del ser se señalan, como es sabido, en los siguientes textos de Bajtín, por lo que no debe descartarse que se previera su aparición (o estuvieran descritos) en la continuación de FAE que no ha llegado hasta nuestros días. La evidencia directa de la ampliación fundamental del número de participantes principales en el acontecimiento del ser acudiendo al ámbito religioso puede encontrarse en AP, donde el yo interactúa con el Otro absoluto («En un vacío valorativo absoluto es imposible cualquier enunciado y la conciencia misma. Fuera de Dios, fuera de la confianza en la otredad absoluta, es imposible la autoconciencia y la autoexpresión, y por supuesto esto sucede no porque prácticamente carezcan de sentido, sino porque la confianza en Dios es el momento constitutivo inmanente a la autoconciencia y la autoexpresión pura», AP, http://teatr-lib.ru/Library/Bahtin/esthetic/), así como en la conferencia de Bajtín de julio de 1924 transcrita por L.V. Pumpianski: «Allí donde para la conciencia moral existen dos personas, para una conciencia religiosa existe una tercera: la que valora en potencia», (Conferencias de Mijaíl Bajtín, «Problema del reposo fundamentado», ibídem). En lo referente al problema del principio coral, este sigue en el campo de visión de Bajtín hasta que se reformula con la aparición de lo formulado en CFR.[23] En particular, esta problemática se desarrolla en las opiniones sobre la conciencia familiar en AP;[24] este aspecto coral se desarrolla, aunque en unas coordenadas terminológicas distintas, también en otras obras de los años 20 (en las que, de forma indirecta y modificada, se expone la idea de una necesidad existencial de apoyo coral del yo en el acontecimiento del ser; al principio coral se debe también (aunque no directamente) la cuestión de los distintos tipos de coaliciones entre el yo y el otro, sobre sus separaciones y reunificaciones, etc.

[22] *Conócete a ti mismo, quien dice: «Yo Existo»; / Conócete a ti mismo y llámate: «Acto». / No hay ningún hombre; el ser está en reposo; / Y quien dijo: «Yo soy», rompió el reposo. / Conócete a ti mismo: se realiza el realizador, / Y se hace el hacedor; tú serás. / «Sacerdote» te llamarás, y te denominarás: «Víctima». / He aquí la acción, la víctima. Todo arde. En silencio* (11, 157).

[23] «El contexto de François Rabelais», de Mijaíl Bajtín. *(N. del T.)*

[24] Sobre el problema del coro en Mijaíl Bajtín en relación con AP y PPD, en particular, las notas de Serguéi Bocharov a PPD (*op. cit.* Tomo 2, pp. 454-455).

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 37 21/05/15 12:09

13. Desarrollo hipotético hacia una ampliación del contenido religioso

Evidentemente, la idea del *yo para mí* de Bajtín, que en AP desempeña el papel de uno de los tres *momentos* principales de la arquitectónica del acontecimiento del ser, no puede ser cubierta completamente por el principio de autoexclusión, ya que el yo que se excluye de los valores del ser sigue teniendo valor propio. Por ello no se descarta que en el futuro Mijaíl Bajtín se propusiera plantear el problema de la liberación del «yo para mí» de los espejos curvos del «yo para el otro terrenal». Véase la nota de Pumpianski sumamente ilustrativa acerca de la ya citada conferencia de Bajtín sobre el reposo fundamentado: «Localizar por fin el propio ser de uno auténticamente: llegar por fin a la realidad de sí mismo, desechando todos los mitologemas correspondientes» (ibídem).[25]

Por otro lado, en vista de que «nadie ha anulado» el imperativo de la participación, el principio de autoexclusión tampoco puede interpretarse como un rechazo absoluto a la corporalidad (a la integridad de la encarnación). El imperativo moral de Bajtín exige la autoexclusión de la dación del ser, pero para poder acometer este acto ético real es necesaria la encarnación (un yo no encarnado no puede ser moralmente activo en un acontecimiento del ser concreto y único).

[25] Véase el rechazo de todo este complejo de ideas en Viacheslav Ivánov (1U, 268): «Buscando en nosotros mismos nuestro yo verdadero, nos apartamos de todos los apéndices casuales que definen nuestra personalidad externa y encontramos nuestro yo como algo del todo impersonal en un centro existencial interior, como en una especie de punto matemático o en la punta de una aguja... Pero hete aquí, ante mí, un ser humano al que amo. Y si lo amo, esto significa que ante todo sé que existe y deseo con toda mi voluntad que exista. Pero mi amor no está de acuerdo con la afirmación de su profunda existencialidad; esta confirma también toda su envoltura. Cada rastro de mi ser amado me es amado; todas esas características externas que en mi interior he condenado y rechazado por ser casuales y apéndices insignificantes del yo verdadero, ¿acaso no solo se las he perdonado al ser amado, sino que también las he bendecido hasta el último átomo de su vida manifestada?». Al resaltar el nombre de Viacheslav Ivánov, nos apartamos de las alusiones existentes sin duda en el pensamiento de Bajtín a otros simbolistas rusos, en particular a Andréi Bely, quien también escribió mucho sobre este conjunto de problemas, entre ellos sobre distintos tipos de desintegraciones de la unidad de la autoconciencia bajo la influencia externa de las valoraciones del otro (este fue, como es sabido, uno de los principales temas de Bely). Indudablemente, las investigaciones de Bely se encontraban en el área de interés de Bajtín; cabe recordar, por ejemplo, que fue precisamente a Bely, y no a Dostoievski, a quien Bajtín llamó en 1925, en sus «Apuntes de las conferencias sobre la historia de la literatura rusa» el creador de la «nueva novela rusa» (*op. cit.*, tomo 2, pp. 337-338), aunque en esta valoración no había ni mucho menos un tono necesariamente positivo: «Es imposible evitar su influencia... Bely ejerce su influencia sobre todos, cuelga sobre todos como el destino, y nadie puede escapar de este destino» (p. 339). Esta alta y ambigua valoración podría deberse a las también ambiguas menciones de la antroposofía en FAE (que ha alcanzado su participación en la vida, pero por vías ilícitas), las cuales Mijaíl Bajtín también podría sospechar en Bely. Nos «apartamos» de otros representantes del simbolismo asimismo porque Viacheslav Ivánov era para Mijaíl Bajtín, según su propia valoración, la figura principal en este sentido («Tanto el pensador como la personalidad de Viacheslav Ivánov tuvo una importancia colosal. La teoría del simbolismo se formó de un modo u otro bajo su influencia. Todos sus contemporáneos eran únicamente poetas, mientras que él era también maestro. Si él no hubiera existido como pensador, probablemente el simbolismo ruso habría tomado otro camino» (p. 318), y porque la inclusión de otros simbolistas implicaría la necesidad de llevar a cabo un análisis de las complejas disputas teóricas y religiosas existentes entre ellos, algo que habría recargado innecesariamente el género del comentario. Asimismo, el tema «Bajtín en el contexto de las disputas entre los simbolistas rusos» debería implicar seguramente un detallado examen de muchos detalles más precisos y clarificadores.

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 38 21/05/15 12:09

Mi teoría es que el desarrollo de este tema previsto para la continuación de FAE puede reconstruirse, con cierto grado de seguridad, partiendo de AP. A pesar de que en AP el principio de autoexclusión no se menciona, las conclusiones a las que llega Mijaíl Bajtín en este tratado son fácilmente reconocibles como el resultado de haber llevado este principio a su conclusión lógica, a la «conjugación» del *solipsismo ético* (es decir, a la atribución del deber ser únicamente al yo, que ha llegado a un rigor «impecable» y a la pureza de su relación consigo mismo fuera de cualquier interrelación con el mundo de la existencia de la dación) con una «bondad hacia el otro que es de carácter ético y estético». Esta «síntesis» posee un claro trasfondo religioso: del mismo modo que el gran símbolo de la actividad moral en FAE, en AP se relaciona con Cristo. En este sentido, no es casual que en PPD[26] aparezca una formulación de Dostoievski como un autor «que había superado el solipsismo ético» (aquí debe entenderse el aislamiento absoluto del yo, equivalente al rechazo a la encarnación). Aquí puede apreciarse la dirección de una determinada solución del pensamiento de Bajtín que no ha llegado, como un orden de ideas completo, a la de los textos que conocemos. Debido a la similitud entre AP y FAE, no puede pasarse por alto, por ejemplo, que en AP (a diferencia de FAE) no se acentúa la «partida» de Cristo; antes al contrario, en ella se asegura que «incluso Dios tuvo que encarnarse para poder acariciar, sufrir y perdonar...», para la realización de la teoría moral imperativa del acto ético es imprescindible ocupar un lugar único en el acontecimiento del ser único, lo cual a su vez conlleva la «necesidad de encarnarse».[27] Naturalmente, no debería tratarse del rechazo de Mijaíl Bajtín a la idea de la partida sacrificial (que en última instancia reúne toda la ética cristiana), sino de la restricción desarrollada en AP del ámbito estético, para el cual el principio de Bajtín resulta relevante sobre todo desde el enfoque de la orientación a la vida terrenal de Cristo. Al parecer, el principio de autoexclusión, que implica el sacrificio del valor de la propia existencia del ser, prevé el rechazo de cualquier «forma» única de encarnación en favor del otro.

En este punto, probablemente, se preveía algo parecido a la «unión» ya mencionada, a un mismo yo en varios acontecimientos: el yo se piensa como partícipe de las relaciones de acontecimiento con el mundo existente de lo dado externo, «poblado» por numerosos otros, y a la vez con el Otro absoluto. En el primer caso (del acontecimiento) el yo se autoexcluye voluntariamente de la dación, rechazando los valores de la encarnación, y en el segundo acepta la encarnación como dádiva del Otro, lo cual crea las condiciones para aceptar los valores de la encarnación como dádiva del otro (en minúscula). De este modo, el principio de autoexclusión revela su trasfondo religioso: garantizando el funcionamiento de un «mecanismo» de la justificación cristiana

[26] *Problemas de la poética de Dostoievski*, de Mijaíl Bajtín. *(N. del T.)*

[27] http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/Baht_AvtGer/02.php

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 39 21/05/15 12:09

del ser a través de la víctima, en particular, en el ámbito ético y estético de la existencia humana.

AP contiene una argumentación que demuestra de forma especialmente clara el funcionamiento de este mecanismo, profundamente antinómico y que supone un contrapunto por su naturaleza: «De allí que en todas las normas de Cristo se opongan el yo y el otro: el sacrificio absoluto de sí mismo y el perdón absoluto para el otro [se establece el sentido del principio de autoexclusión, L.G.] Pero [fijación del contrapunto, L.G.] el yo-para-mí es el otro para Dios. Dios ya no se define esencialmente como... la pureza de la arrepentida autonegación de todo lo dado en mí..., [sino como] el Padre de los cielos que está por encima de mí y que me puede justificar y perdonar en los casos en que yo desde mi interior no me puedo perdonar ni justificar por principio, permaneciendo puro para conmigo mismo. Lo que yo he de ser para el otro, es Dios para mí... Con base en la otra tendencia encontró su desarrollo la idea de la transfiguración de la carne en Dios como en otro para él..., la idea de la bienaventuranza como descenso desde afuera de un perdón justificador, y la aceptación de lo dado, que es por principio pecaminoso y que no puede superarse a sí mismo desde dentro. Allí mismo se incorpora la idea de la confesión (arrepentimiento hasta el fin) y de la absolución. Desde el interior de mi arrepentimiento aparece la negación de la totalidad de mí mismo, desde el exterior aparece la reconstitución y el perdón (Dios como el otro). El hombre por sí mismo solo puede arrepentirse; absolverlo solo puede el Otro...»[28]

No sabemos (y seguramente nunca sabremos) en qué medida todas estas etapas y cambios fueron pensados por el autor durante su trabajo en AP, pero tenemos constancia de que en AP llevaron a una reformulación como contrapunto del principio de autoexclusión: si antes se trataba de la autoexclusión de la dación existente del ser terrenal, en uno de los fragmentos de AP este principio se cristalizó (mediante una perspectiva puramente religiosa) en la *idea de la transfiguración de la carne en Dios como en otro para él..., la idea de la bienaventuranza como descenso desde afuera de un perdón justificador, y la aceptación de lo dado*. En cualquier caso, el enfoque propuesto permite, en mi opinión, reunir numerosas ideas de Bajtín aparentemente separadas en una sola.

14. FAE y la idea de la creación de un nuevo paradigma filosófico en el cambio de siglo

El mecanismo descrito de la reformulación del principio inicial (y del enfoque sobre los problemas filosóficos «eternos» que figura tras él) pone de manifiesto, como puede verse, que FAE no se inscribe en la extendida idea sobre Mijaíl Bajtín como uno de los «promotores» del supuestamente acometido cambio del paradigma filosófico en el cam-

[28] http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/Baht_AvtGer/01.php

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 40 21/05/15 12:09

bio del siglo XIX al XX (en forma de «revolución» antimetafísica, hermenéutica o de cualquier otra índole). En cualquier caso, Mijaíl Bajtín no compartía el optimismo con el que muchos acogieron esta idea a principios del siglo XX.[29] Bajtín no apostaba ni por un avance revolucionario en el contenido sustancial de la filosofía ni por una renovación radical de todo el pensamiento humanístico que resolviera como por arte de magia el problema de la interrelación entre el sentido y el ser, que persistía a lo largo de los siglos. En este sentido, el optimismo de Gustav Shpet contrasta significativamente con la esencia de FAE: ha llegado la hora, según escribía Shpet en 1914, de descubrir el sentido único y la idea íntima única, esta es la tarea de nuestro tiempo: «¡ahora añadiré también lo mejor que ha ocurrido nunca!... En todos los ámbitos del conocimiento científico y en la propia filosofía nos encontramos, o bien ante una desintegración radical de lo viejo y una construcción de algo nuevo, o bien en vísperas de ello. ¡La época de la duda, de la decadencia, de la dolorosa impotencia, de la apatía y del quietismo ha quedado atrás!... ¡Y no nos encontramos en la víspera de una gran época, sino que ya estamos en ella, en medio de su avance imparable!» («Fenómeno y sentido», M., 1914, pp. 7-8).

Mijaíl Bajtín contemplaba unas categorías históricas distintas y hablaba acerca de su época en un tono distinto, en absoluto optimista. En FAE el énfasis semántico no recae sobre el fenómeno de un deseo «progresista» y prometedor de aproximar la filosofía a la vida en la cultura moderna, ni sobre la existencia de una teoría análoga «ya» en el kantianismo o «empezando» desde el neokantianismo, ni siquiera sobre el hecho de que ya existieran deseos similares «antes» de Kant, sino sobre el hecho de que anteriormente estas aspiraciones estaban mejor organizadas y sus resultados eran más exitosos. «*Habría sido muy injusto pensar*», se indica en FAE, que la tendencia a superar el dualismo «del pensamiento participativo» «es la especificidad singular de la época moderna, podría decirse que solo de los siglos XIX y XX. El pensamiento participativo predomina en todos los grandes sistemas de la filosofía, consciente y paladinamente (sobre todo durante la Edad Media), o bien inconsciente y enmascaradamente (en los sistemas del XIX y del XX)». Como vemos, el autor de FAE no alberga ninguna esperanza en el mencionado «cambio de paradigma», que ante nuestros ojos deviene una modernidad lanzada hacia adelante; antes al contrario, la filosofía moderna, con todo el respeto hacia sus indudables logros, en FAE se considera «estéril». En FAE se trata de otra cosa: de la

[29] Nietzsche (catalizador de estos estados de ánimo al tiempo trágicos y románticos de la filosofía) entreveía los primeros esbozos de esta tabla de salvación en la cultura trágica nacida de Kant (y continuada por Schopenhauer), que «sin dejarse engañar ni rendirse a la tentación de inclinarse ante el ámbito de las ciencias, dirige con firmeza su mirada hacia la imagen general del mundo». (F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia: o helenismo y pesimismo. Obras*. Tomo 1. Moscú, 1990, p. 128). En la nueva introducción escrita posteriormente («Ensayo de autocrítica»), Nietzsche desaprueba esta valoración de Kant y Schopenhauer y se lamenta de intentar «expresar penosamente» su idea «con fórmulas schopenhauerianas y kantianas» (54); es decir, en cierto modo desplazó la frontera de la clara consciencia de este problema hacia finales del siglo XIX. Debido a que la gravedad de la situación comenzó a sentirse en todas partes y a ser debatida por el llamado «público general», en cierto modo después de Nietzsche también las expectativas de cambios se agravaron hacia el cambio de siglo.

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 41 21/05/15 12:09

necesidad de una especie de movimiento «inverso» en el cual una mirada reflexiva hacia atrás se funda con el movimiento hacia adelante: hacia el mismo horizonte en el que, en palabras de Viacheslav Ivánov, «la memoria antigua y las nuevas premoniciones se encuentran» (111, 382). En FAE se confirma la tesis sobre la necesidad de recuperar (con las modificaciones correspondientes, naturalmente) la esencia de la «participación» que supuso los logros más valiosos, entre otros, en el ámbito de la forma. Para ello es necesario ante todo rechazar el «teoreticismo fatal»: «... la filosofía teórica no puede pretender ser una filosofía primera, es decir, una doctrina que, en vez de ocuparse de la creación cultural unificada, tratase acerca del acontecimiento del ser unitario y singular. No existe una primera filosofía semejante, y parecen estar olvidadas las vías sobre las cuales podría crearse». En este sentido, un punto importante es que la «auténtica inteligencia del pensamiento participativo» requerida en FAE se sitúa ya no en un dionisismo precristiano restablecido por Nietzsche, sino *en la cultura cristiana*, «*especialmente*» *la de la Edad Media.* En este sentido y en gran medida, FAE se encuentra en armonía no con el llamamiento al tercer renacimiento (ruso) de la antigüedad, sino con el llamamiento a la «nueva Edad Media filosófica» (relativamente hablando): no es casualidad que en FAE la arquitectónica del acontecimiento del ser se asemeje precisamente «a los misterios medievales»; ni tampoco es casual el hecho de que en el campo de visión Mijaíl Bajtín figure el «mundo vertical» de Dante y la cultura carnavalesca medieval.

Evidentemente, tampoco cabe ignorar el hecho de que, en calidad de «ejemplo» de pensamiento participativo, en este mismo fragmento se menciona también la filosofía de Platón, aunque esto no cambia la valoración general de Bajtín sobre la situación, ya que la esencia de este asunto reside en la diferencia fundamentalmente subrayada en FAE entre los conceptos *pensamiento participativo* y *orientación moral de la conciencia*: no todo pensamiento participativo prevé una orientación moral «justa» (entendida aquí por Mijaíl Bajtín en el sentido cristiano), pero la orientación moral presupone la inclusión en el pensamiento participativo. De este modo, la razón de la conocida «soledad filosófica» de Mijaíl Bajtín consiste en que él no se dejó seducir por las promesas del optimismo revolucionario (el síndrome del «cambio de paradigma»), sino que llevó a cabo su búsqueda en el sentido inverso basándose en una memoria arquetípica que opera como vector transportándose hacia delante. Por esta razón, la filosofía de Bajtín tampoco se incluye en la cama de Procusto de los «nuevos» paradigmas filosóficos, formados ya después de la escritura de FAE, y se aparta de la jaula de los cambios más o menos modernos: el formalista-estructural, el historicista, el heideggeriano, el hermenéutico y otros.

15. La singularidad individual

En el propio hecho de presentar en un primer plano la categoría del yo no había nada nuevo, así como en el deseo de fundamentar a través del yo la filosofía moral, otorgándole un papel decisivo en la aplicación de la interacción entre el mundo de los

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 42 21/05/15 12:09

sentidos ideales y religiosos y el mundo de la dación sensorial. El yo individual no solo recibió un estatus más elevado del neokantiano (en su impulso inicial) Simmel y del fenomenólogo Scheler (que atraía especialmente la atención de Mijaíl Bajtín, algo que se ha indicado en numerosas escritos, en los que se señalan también las principales diferencias entre estos dos pensadores), sino también de Dilthey («la realidad más real es el cumplimiento de la voluntad del yo, donde el mundo empieza a estar presente», tomo 1, p. 118) y de Husserl, algo que se nos antoja mucho más importante, ya que Mijaíl Bajtín escogió precisamente el método fenomenológico como su único enfoque adecuado. Entre Mijaíl Bajtín y Husserl existen importantes contactos en el punto de partida del movimiento del pensamiento, aunque en adelante sus caminos se separan, incluso en el ámbito de las orientaciones éticas.

En un sentido retórico-funcional, la disposición en primer plano del discurso ético de la categoría del yo individual-singular, como ya se ha señalado, se explica en primer lugar por la necesidad de «cebar este becerro» para el inminente sacrificio dictado por el principio de autoexclusión absoluta. En tanto que la motivación del acto ético del yo consiste, gracias a este principio, en los valores «eternos» religiosos, la particularidad de la postura de Bajtín puede formularse de forma antinómica: la extrema radicalización de la singularidad del yo individual sienta la base para su sacrificio, abriendo el camino hacia el renacer de la conciencia participativa (religiosa).

Sin embargo, además de este principio, en la propensión de Bajtín hacia el aspecto individual de la conciencia humana pueden señalarse ciertos rasgos distintivos característicos. En particular, el uso al máximo del potencial categórico del principio de individuación para una reformulación conceptual gradual del campo general de la ética en base a su reorientación hacia el «acontecimiento del ser» como concepto central. Debido a ello, Mijaíl Bajtín colma de sentidos basados en el yo individual y singular todos los problemas filosóficos planteados por él y sus correspondientes categorías convencionales. De manera similar a la alquimia medieval, Mijaíl Bajtín fabrica, con la ayuda del «fermento de la individuación», una «sublimación inversa» (desublimación) de las categorías teóricas abstractas, transformándolas en categorías personales individuales; de este modo, el *deber ser* de Mijaíl Bajtín se transforma en *responsabilidad*, el *acto* en *proceder*, la *unidad* en *singularidad* (e incluso en singularidad única), y la razón práctica kantiana en «la razón de la orientación moral del sujeto singular en el acontecimiento del ser singular».

El «fermento de la individuación» se añade también a todas las oposiciones terminológicas tradicionales utilizadas en FAE (sentido/hecho, ser/deber ser, lo dado/lo planteado, actividad/pasividad, etc.), con lo cual se consigue un efecto que permite (según la profunda teleología y la idea retórica de FAE) superar el dualismo entre los elementos de estos pares opuestos que establecen los distintos aspectos del cisma entre la cultura y la vida. La receta general de Bajtín para «diluir la tensión» entre todos los pares terminológicos opuestos utilizados en FAE puede definirse esquemáticamente como una transformación de las dicotomías (mediante la inclusión del factor de individuación) en

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 43 21/05/15 12:09

«tricotomías», relativamente hablando. O (en una interpretación más amplia) como una reformulación de las oposiciones lógicas subordinadas al pensamiento teórico en una estructura arquitectónica tridimensional que elude en su esencia a la reflexión teórica y que se subordina exclusivamente a la descripción fenomenológica. El yo se justifica en FAE como el único foco posible de combinación de los antagonismos y las antinomias: únicamente en el interior del yo «aparecen dados de un modo inconfundible e indiviso tanto el momento de la pasividad como el momento activo: yo me sitúo en el ser (pasivamente) y yo participo en él activamente»; únicamente en el interior del yo entran en contacto el ser y el deber ser: «yo soy el único e irreemplazable, y por eso debo hacer efectiva mi unicidad»; únicamente en el interior del yo pueden combinarse lo dado y lo planteado: «mi unicidad me es dada en la medida en que en efecto aparece realizada por mí como unicidad, ubicándose siempre en el acto, en el proceder, es decir, como planteada». No se trata de ningún modo de una neutralización de las oposiciones: tanto el ser como el deber ser, lo dado, lo planteado, etc., siguen conservando toda su autonomía (de lo contrario no se les podría distribuir en el último principio según los centros del yo y del otro). El yo individual no solo se vuelve un tercer componente irreductible de la estructura arquitectónica obtenida, sino también un foco óptico alrededor del cual esta se sitúa y se vuelve «visible» en su regularidad (gracias al método fenomenológico).

El «fermento de la individuación» se añade también al propio concepto del ser. De hecho, del texto de FAE se deduce que, sin el yo, el ser es sencillamente imposible de definir: el ser existente únicamente puede comprenderse a través de su relación con la singularidad del lugar que ocupa el yo en él («la pérdida de su único lugar en la singularidad del ser presupone el reconocimiento de mi propia singularidad y de la singularidad del lugar como un momento irrelevante, que no influye en el carácter esencial de la existencia del mundo. Pero este reconocimiento de la irrelevancia de la singularidad propia para la concepción del ser tiene por consecuencia inevitablemente la pérdida de la singularidad del ser, de modo que obtendríamos tan solo una concepción del ser posible y no esencial, real»). El concepto de la «*no coartada*» en el acontecimiento del ser de Bajtín puede establecerse en paralelo no solo con la futura actividad en la filosofía de los conceptos del «ser-aquí» o «ser-ahí», sino también con la tradición ya existente durante la escritura de FAE (en la forma según la desarrolla Feuerbach, a quien Mijáil Bajtín indica directamente en AP como una de sus fuentes).[30]

[30] «El ser existente –escribe Feuerbach– es el ser primero, la primera determinación. Yo estoy aquí, esta es la primera señal de un ser real, vivo. El dedo índice es la señal de la dirección desde la nada al ser... Aquí estoy yo, ahí estás tú; estamos uno fuera del otro... La determinación del lugar es la primera determinación de la razón... ¿Dónde estoy? Es la pregunta de la conciencia que despierta... La limitación en el espacio y en el tiempo es la primera virtud; la distribución de lugares es la primera diferencia entre lo conveniente y lo inconveniente..., "estar aquí" es algo positivo. Yo no estoy ahí porque estoy aquí...» (L. Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro*, en *Obras*, *op. cit.,* pp. 135-136). Resulta importante el hecho de que Feuerbach promueve aquí la idea de «exterioridad» en las posiciones del yo respecto al tú, una idea que en Bajtín adquirió una relevancia creciente y multivectorial.

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 44 21/05/15 12:09

Entre la gran variedad de matices del desarrollo del tema del yo por parte de Bajtín, cabe señalar además dos puntos únicos. La función atribuida al yo de «conectar los mundos», según FAE, únicamente es realizable *en el interior* del pensamiento activo individual: el acto de conectar los mundos en el acto ético también es realizable, según FAE, únicamente en el interior del yo y puede percibirse únicamente desde allí. Observar desde fuera el acto de conexión de los mundos es imposible. En otras palabras, la superación deseada del dualismo es imposible mediante la objetivación: esta conexión no puede generalizarse ni definirse de forma sustancial, sino únicamente describirse fenomenológicamente. De ahí el segundo aspecto (opuesto e igualmente fundamental): de conformidad con la argumentación contenida en esta contra los intentos del teoreticismo de llegar por sus medios al acontecimiento del ser a través de productos objetivados, en FAE se prevé la naturaleza no objetivable del propio yo, que realiza en su interior este acto de conexión de los mundos. Este *recurso del interior* que no permite la objetivación se incorpora también en el principio de autoexclusión de la dación existente del ser: el acto de autoexclusión del sujeto de los valores del estado de cosas dado no puede ser observado desde fuera. El principio moral de Bajtín resulta, de este modo, la manifestación de una inmanente autoconciencia religiosa.

Liudmila Archílovna GOGOTISHVILI
Institute of Philosophy
Russian Accademy of Sciences
josiffridman@yadex.ru

Article rebut: 6 de novembre de 2014. Article acceptat: 16 de febrer de 2015.

COMPENDRE_VOL_17_1.indd 45 21/05/15 12:09